عوائق التغيير في المجتمعات الإسلامية

Impediments of Change in Islamic Societies

ذ. الطلحاوي نجيب[1]

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث أحد المواضيع التي حاول العديد من المفكرين فك أبعادها المعقدة وتحليل أنساقها وملاحقة تحولاتها، ولا شك بأن دراسة مفهوم التغيير والعمل على بلورة تصور شامل لكيفية تحققه والاشتغال على تشخيص الأعطاب البنيوية التي تتحكم بأسباب تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي والإسلامي قد أفضى إلى نتائج متباعدة تباعد القراءات المعاصرة للواقع ومتعددة تعدد المشارب الفكرية والانتماءات الإيديولوجية التي تحول دون حصر الإشكالات والمعالجات الممكنة. وقد حاولنا في هذه الورقة طرح رؤيتنا عن تحديد أهم المعيقات الذاتية والموضوعية التي تسهم في إعاقة حركة التحول نحو الواقع المراد تحقيقه بمنهجية تحليلية، وأملا في ربط ثنائية الماضي والحاضر بالمستقبل سعينا إلى تعقب مظاهر تفكك البنية الاجتماعية والسياسية عبر التاريخ الإسلامي وتشخيص مكامن الخلل الذي أصَّل لواقع الانحطاط الرهيب في أنظمة التفكير وتردي الأنساق القيمية بعيدا عن الاصطفافات الإيديولوجية والمقاربات الأحادية التي تمثل عقبة أمام رسم الصورة الحقيقية للإقلاع الحضاري.

[**الكلمات المفتاح:** التغيير، الغثائية السياسية، الغثائية الاجتماعية، الاستبداد]

Abstract:

This research is about the concept of change, its catalysts and hindrances. Much research has been carried out on the issue and the results have been inconsistent mainly due to the multiplicity of perspectives and backgrounds of analysis. The present paper puts forward a fresh vision of the concept of change and identifies the most significant obstacles that impede the transition toward the desired outcome. By means of an analytical methodology that attempts to link the past and the present to the future, I seek to trace the disintegration of the social and political structures throughout the Islamic history and to identify the faults that led to the terrible decline in the systems of thought and the deterioration of value structures. In this paper, I tried to steer clear of any ideological alignments or unilateral approaches that often preclude from a clear understanding of the process of civilizational progress.

[**Keywords:** Reference; Political Scum; Social Scum; Tyranny; Group]

(1) باحث في الفكر الإسلامي المعاصر.

مقدمة:

حول سؤال التغيير يدور نقاش عريض يخص مفاهيم المسالك والمرجعيات وإنسان المستقبل وحديثٌ عن طبيعة الدولة ونظامها السياسي ومآزق الانسداد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فضلا عن ذلك فيه حديثٌ عن منظومة القيم العليا التي تتحكم في العقل الجماعي وتوجه مساراته الفكرية في خضم الصراع حول الهوية والإيديولوجية الصائبة التي يسعى كل طرف إلى الانتصار لها.

في رحاب عقبات التغيير، من المهم جدا أن نرسم ملامح الطرف المُقاوِم لرياح التغيير بعد أن نكون قد حددنا منذ البداية طبيعة هذا التغيير ومشروعه العام الذي يطال كلاّ من الدولة و الأمة، فالحديث عن العقبات دون بيان التصور الكلي لهذا التغيير المنشود هو حديثٌ عن عموميات في فضاء جدلٍ لا يُثمر إلا في رسم وتشخيص جزء بسيط من الأعطاب الموضوعية التي تقضم مشاريع الإصلاح وتدمر منظومات القيم الأخلاقية و الثقافية، لذلك من الواقعي ونحن نبحث في الأسباب ونكشف عن الأصول الكبرى التي تحول دون نجاح مشروع الدولة العادلة أن نكون قد امتلكنا عُدة البناء وأدواته الفكرية وأساساته المنهجية التي تؤهلنا لرؤية المستقبل وتجنبنا من الوقوع في أخطاء الآخرين الذين يقاسمون معنا نفس المرجعية التأسيسية.

من هذا المنطلق نتساءل: ما هي المنظومة المرجعية التي تحدد مشروع التغيير وترسم له مجال الحركة وتُشخَّص بموجبها مكامن الأعطاب في جسد طبقة الدولة بمؤسساتها الفرعية المختلفة؟

لاشك أن الأطروحات التي تتناولُ فلسفة التغيير وتقدم مخارج نظرية لمآزق التخلف وإشكاليات التدهور الحضاري التي تعاني منها أمتنا الإسلامية تختلف من حيث مرتكزاتها التوجيهية حسب الإيديولوجيا المؤسسة لمنظومة القيم وإن كان ثمة اتفاق على بعض العناوين الكبرى وتوافق نسبي عن وجود أمراض شتى تطال قطاعات السياسة والاجتماع والاقتصاد و الثقافة بل وحتى ضمن نفس المرجعيات نجد من يسلك مداخل للتغيير مختلفة كما نجد مثلا عند أسلوب جمال الدين الأفغاني و محمد عبده ومالك بن نبي وعند بعض رواد الطرق الصوفية وعند علماء السلطة و غيرهم، فهناك من «طالبَ بالتربية الشاملة للفرد أي تربيته من كل الجوانب بتثبيت عقيدته وتعزيزه بالإيمان و العبادات و القربات وبناء الجسد بناء صحيحا قويا، وبناء العقل السليم وتسليحه بالوعي في الفقه و السياسة و الفكر، وهناك من

ركز على موضوع الثقافة من حيث تصحيح المفاهيم و الأفكار المتعلقة بفهم الإسلام، والبعض ركز على الثقافة من حيث ضرورة الانفتاح على العصر و تصحيح العقل الحضاري الثقافي و تجديد الفقه»[1].

ولئن كانت ثمة نخب تَعتبر الإشكال الجوهري في معادلة التغيير منحصرا في بعده السياسي والقانوني فناضلت لأجل الاستقلال السياسي دون الحضاري فإن ثمة أطراف أخرى أدركت بأن فلسفة النهوض بنية شاملة تغطي جميع الجوانب سواء السياسية منها أو الأخلاقية أو الثقافية، لذلك صارت تجاهد لأجل إعادة الشخصية الحضارية في جوانبها الكلية ونماذجها التاريخية، و من الطبيعي جدا أن تقع هذه الأطراف في محن وبلاءات لا حصر لها نظرا لكونها تحملُ مشروعا إنسانيا متحررا من قيود الجغرافيا ونظرا لأنها أقامت مُفاصلات بين الكيانات الحضارية دون أن تصل لحدود التناد المطلق، و لأن مشروع التغيير عند هؤلاء قائم على الامتداد في الزمان والمكان ومستند إلى أصول الهوية الإسلامية المنفتحة فإن دوائر الفكر الغربي والعربي اللائكي ستظل تمارس حصارا دائما إما عبر تزوير هذا المشروع وخلق كيانات دموية وإما عبر تشويه البعد التاريخي للممارسة الإسلامية في سبيل إحداث وعي مضاد يقابل الوعي المؤسَّس على المنظور الإسلامي.

إن هذا الوعي المضاد المُختَلق يمثل إحدى العقبات التي تحول دون تكوين عقل جماعي قادر على مناهضة السياسات الاستبدادية وبناء تكتلات تملك القدرة على تفعيل المدافعة السلمية ضد موجِدي الفساد السياسي والاقتصادي والأخلاقي رغم كونه وعيا يملك في جانبه النظري ترسانة مفاهيمية هائلة عن «النهضة» و يملك عند البعض تاريخا من الكفاح ضد الاستبداد و الفساد السياسي[2]، لكنه وعي يصنع تناقضات ويوجِد مجالات الاحتراب الداخلي عبر التطاول على الدين والتاريخ ومحاربة النزعات القيمية التي تؤمن بالأبعاد الأخلاقية في ممارسة السياسة وتدبير الشأن العام، هو إحدى العقبات لأن هذا الوعي المضاد ليس إلا نتيجة لاغتراب الوعي الذي تكلس عند حدود نماذج غربية وقدَّم اجتهادات داخل منظومة قيم الغرب.

---

(1) منير شفيق، في نظريات التغيير، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 2، 2005م، ص: 65.

(2) لا نعتبر اللائكيين ماركة واحدة وإنْ اشتركوا في مطلب تحييد الدين عن السياسة وإنما فئات مختلفة من حيث علاقتها بالمنظومة الإسلامية، وقد قام محمد عمارة بتصنيفهم بشكل دقيق في كتابه: "الحوار بين الإسلامين والعلمانيين"، سلسلة "في التنوير الإسلامي" ع 44، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، 2000، ص:12.

صحيح أن بعض النخب اللائكية كابدت وقاومت مسارات الدولة الاستبدادية في بعض مراحلها وتعرضت للملاحقات والمحاكمات و أنتجت دراسات نظرية عن آفات الاستبداد و قدمت مشاريع فكرية للخلاص من إشكاليات التخلف ومآزق التغيير ،وصحيح أيضا أن بعض النخب «الإسلامية» وقعت في محاذير سياسية نافحت أحيانا عن مشاريع الدولة المستبدة و دافعت عن نظام الدولة السلطانية دينيا إلا أن تَشاركَ الاستبداد مع النخب اللائكية و «الإسلامية» في مشروع محاربة التنظيمات الإسلامية المعتدلة واستمرار تجمد تلك النخب على مرجعياتها الثابتة جعلها أطرافا خارج خريطة التغيير الإسلامي الوسطي.

من خلال هذا التحالف ونظرا لمآلات الوضع المأساوي الذي أنتجه على امتداد قرونٍ من الزمن، ثمة سؤالان مركزيان في موضوع التغيير لا محيد عنهما لأجل التخطيط لمشروع المجتمع: ما التغيير؟ ثم التغيير من ماذا؟

المبحث الأول: سؤال التغيير في المجتمع العربي

قد لا يختلف اثنان في ماهية التغيير باعتباره فلسفة حياة بديلة عن أنماط مُغَيَّرة، فهو يحمل مفهوما كِمّيا وكيفيا لنوع الوجود السياسي والاجتماعي والثقافي من حيث كونه تجاوزا لوضعيات سابقة على جل المستويات، فهو مرحلة تجاوزية تطال قطاعات مختلفة ناجمة عن إرادة الجماعة البشرية، وبهذا المعنى قد يأخذ التغيير أبعادا متباينة مُصاغة وفق أصول فكرية ومرجعيات حاكمة مُتحكِّمة في صور التغيير، الشيء الذي يجعلها خاضعة للتوجهات الفلسفية المتشبعة بمعتقدات ونظريات، ويُحوّلها إلى شكل من أشكال الصراع حول هوية التغيير نفسِه، أهُو تغييرٌ في منظومة الأفكار التي تلقتها أمة ما بالقبول على امتداد تاريخها الطويل؟ أم هو تغييرٌ في البناءات المُؤسَّسية والدساتير والقوانين السياسية؟ أم هو تغييرٌ في فلسفة الحياة نفسِها بحيث تصير نسخة من فلسفة الآخرين باسم كونية القيم؟ أم هو تغييرٌ في المرجعية نفسِها فتُستَبدلَ بمرجعية بديلة قائمة على مرتكزات مغايرة لا تمت بصلة لمتواليات التاريخ الموروث؟

صحيحٌ أنّ كل الأطراف تتبنى محاور الدولة «المدنية» والعدالة والحرية والتنمية والاستقرار والمواطنة وغيرها وتدعو في أدبياتها إلى تحقيق هذه الشعارات العائمة، وصحيحٌ أيضا أن الجميع يقر بوجود فساد كبير وانهيار حادٍ في المستوى الاقتصادي والسياسي والحقوقي في أغلب الدول العربية، لكن الإشكاليات العويصة تظهر دوما في جانبها التفصيلي حيث يطفو

النزاع حول ماهية تلك المفاهيم وتحديد الإجراءات الكفيلة بتنزيل الخطاب محلّ التطبيق، فالعدل كما تتصوره التيارات الماركسية النخبوية مثلا يحمل مضمونا مغايرا لما يتصوره الليبراليون إذ ينبني على ممارسات تستوحي فلسفتها من المنظور المادي ومن القراءات التي تؤمن بالصراع الطبقي، مما ينعكس على اختيار المنهجيات الممكنة التي تخدم تحقيق المفهوم بتعريفه الفلسفي المجرد.

أما الدولة «المدنية» فهي أيضا من أشد المفاهيم التباسا في خطاب النخب حيث شهدت مشاحنات و اصطدامات فكرية لأجل فرض التعريف المراد تثبيته، بل وصارَت ذريعةً لبروز تيارات استئصالية تُمارس الوصاية الفكرية باسم حرية الرأي، لذلك ليسَ غريبا أن يتلون التغيير بلون النظرة الفلسفية للحياة المُستنِدة إلى مسلمات قيمية مستوحاة من فضاءات مختلفة. فالمنادون بضرورة التغيير الشامل على هدي التعريف اللائكي للدولة «المدنية» مثلا ينتصرون لنماذج تغييرية تغريبية ويؤسسون لنظام حياةٍ قوامه التحرر من السلطة الدينية ومن التفكير الإسلامي في طروحاته وتوجهاته، ولا يُقدمون تعريفهم للدولة «المدنية» إلا على محمولِ الرؤية الغربية.

الثابت إذن أن التغيير له مرجعية أصولية وأن هذه المرجعية عبارة عن معتقدات ومرتكزات توجيهية تُصاغ من خلالها جملة من المواقف والأحكام الذاتية تجاه الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، لذلك لا تغيير بلا مرجعية، ولا حديث عن البديل بدون الخوض في النّزعات و الميولات العقدية والفكرية والتشكيلات الذهنية التي تكونت بفعل القناعة أو التأثر بالنماذج المعرفية المختلفة، ففلسفة التغيير - في المحصلة النهائية - رؤيةٌ للوجود تُبنى عبر الزمن في العقل البشري عبر الاحتكاك المتواصل بالمعرفة التراثية بمضامينها المتفرعة وإنتاجاتها العريضة وبالمعرفة الحديثة والمعاصِرة بروافدها الجديدة واختياراتها الفكرية والفلسفية و المذهبية، وفضلا عن هذا تشكَّلت عبر القراءات والتفسيرات المتعددة والمقيدة بدورها بالخلفية المنتِجة للمعنى، فالإسلاميون عندما يطرحون نظريات في التغيير (منير شفيق، أحمد راشد، محمد عمارة، عبد السلام ياسين...) ويحددون ماهيته وآلياته ومجالاته عبر قراءة نقدية للتراث والحاضر على اختلافٍ فيما بينهم في المنطلقات والمسلكيات، إنما يفعلون ذلك من خلال معالم فارقة لا يشاركهم اللائكيون- على اختلاف ألوانهم - في المستندات التأسيسية والمنطلقات الاستدلالية لوجود تنادٍّ في المرجعية وتناقضاتٍ في اختيار الدليل، وحتى لو شرعوا في الاحتجاج ببعض النصوص والمأثورات من داخل المرجعية

والاعتماد على بعض المواقف التاريخية والاستشهاد بنزرٍ يسير من الأدلة المعتمدة عند الإسلاميين الحركيين فإنهم يمارسون قراءةً خارجية للتراث نفسِه[1] ويُصدرون مواقفهم من هواجس معاصرة تأسرُ العقل وتنمطه تنميطا واحديّا.

يظهر إذن أن العبرة المركزية لا تكمن في المنطلقات والأرضية التراثية المنتمية للمجال التداولي الإسلامي وإنما في طبيعة التأويل اللائيكي المعاصر للأحداث التاريخية والنصوص الدينية وفي التركيبة الذهنية التي تُوجه المعنى لتتطابق مع الخلفية الفكرية المكوَّنة والمكوِّنة للاختيارات الشخصية والأدوات المنهجية حُيال الظواهر المختلفة.

بناء عليه يمكن القول بأن تصور طبيعة التغيير وتحديد هيكله العام يتغير بموجب الانتماء المرجعي الذي يكشف نوعية القراءة للظواهر، وبعيدا عن المفاصلة العنيفة بين المجالين الإسلامي والغربي والتي طبعت بعض الكتابات الفكرية الحديثة فإن ما نقصده بالتناد الكلي ليس الدعوة إلى إقامة ونشر ثقافة التحريب ضد كل ما ينتمي إلى الفضاء الغربي ولواحقه في العالم العربي والإسلامي، وفصل الذات عن كل ما يرد علينا من قيم و أفكار، وإنما يجري الحديث هنا عن التناد الحاصل في العناوين الكبرى التي وجهت قيم الحضارة الغربية ووسمتهُ بأنماطِ حياةٍ أُعتُبِرت قيما «كونية» وحضارية لا بديل عنها للشعوب.

وعلى هذا الأساس لا بد - برأينا- لكل من يتصدى لمهام النهوض والتغيير أن يرسمَ ملامحه ومنظومته المؤطرة لمجالاته وقيمه، بدلَ الخوض في العموميات اللفظية في مواضيع السياسة والاقتصاد والدين والاجتماع، لأن تصور طبيعة التغيير هو الذي يورثُ القناعة عند المؤمنين به ويدفعهم إلى تبني مشروعه المستقبلي بالعمل والمثابرة واختيار مسالك التحقيق على المدى البعيد.

المبحث الثاني: منطلقات التغـيـير وغاياته

تنطلق عملية التغيير من محطة تشخيص الأعطاب، وتحديد عوامل الضعف في جسد الأمة، ورصد تجليات الأزمة الداخلية التي فتتت الوحدة الجماعية ومزقت أوصال المجتمع إلى كيانات فردية متناحرة ومتقابلة، فالأعطاب والاختلالات كما هي مُعَبِّرة عن نفسها في الوطن

(1) نجد هذا الأسلوب حاضرا بشكل خاص عند كل من الشيخ خليل عبد الكريم في كتابه "الإسلام بين الدولة الدينية وبين الدولة المدنية"، وعند علي عبد الرازق في " الإسلام وأصول الحكم "، وعند فرج فودة في "قبل السقوط"، و"الحقيقة الغائبة".

العربي والإسلامي لا تحدها حدود في الزمان والمكان ولا تنحصر في قطاع دون قطاع ولا تشغل مجالا دون مجال، بل يمتد لهيبها لتغوص في بنية التفكير السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني التي تُحيط بمنطق اشتغال الدولة و المجتمع. فلا أحد باستطاعته إنكار ما آلت إليه أوضاع بلداننا الإسلامية من تخلف وركود وانتهاك للحريات وتدهورٍ في الخدمات الاجتماعية وانحلالٍ في السلوكات الشخصية وتردٍّ في الحالة الاقتصادية وفوضىً في شؤون العمران وما يلحقه من انتشار للعشوائيات الفظيعة، ولا أحد - مهما كانت خلفيته الأصولية - بمقدوره أن يُنكرَ مشكلات البطالة وانتشار المحسوبيات والرشاوى والفساد الإداري وهيمنة الفقر والأمية بمعدلات رهيبة بين أعدادٍ عالية، فالتغيير يجد أصالته في أزمة الأمة المعاصرة التي تعيش مفارقات على مستوى إمكاناتها و أوضاعها الواقعية، فالمقارنة «بين إمكانات هذه الأمة و بين واقع هذه الأمة شاهد حي بل وصارخ على أن عقلنا يعيش في أزمة»[1].

إن هذه التجليات والتغيرات الواقعية وغيرها من عوامل التخلف والانحطاط تُمثل القاعدة المشتركة التي توجبُ على أهل الرأي والاختصاص التفكيرَ في كيفية تجاوز هذا السياق المُعتل بعاهاته الداخلية وتستوجبُ النظر في تحديد الطرائق المناسبة ورسم مخارج فاعلة نحو فضاء حيّ يُعيدُ الأملَ بعد كل هذا الترهل الذي حطَّمَ حلمَ قيام الدولة العادلة والمجتمع الآمن.

لقد أدى هذا السياق المتخلف إلى تكوين ثقافة جامدة تحكم التفكير، فصارت بدورها تُنتِج حلقاتٍ لا منتهية من أشكال الموبقات العقلية والسلوكية، وصارت أنظمة البنيان الاجتماعي تتداعى لبنة لبنة، حتى تفككت الروابط الاجتماعية وتغربت القيم الإسلامية في بيئتها وانتشرت شتى ألوان الغثائيات المسيطرة على مفاصل الدولة والمجتمع معا، سواء كانت غثائيات تحت عناوين لائكية أو «إسلامية»، واستحكمت بذلك عوامل القهر الاجتماعي وتثبتت النزعات الفردانية في طابع التفكير، فكيف إذن دبَّت الغثائية[2] السياسية

(1) محمد عمارة، أزمة العقل العربي، مناظرة بين كل من محمد عمارة وفؤاد زكريا بقطر، أدار المناظرة سعد الرميحي، الآفاق الدولية للإعلام، القاهرة، د.ت. ص: 25

(2) نستعمل مصطلح "الغثائية" بالمعنى الإسلامي الذي ورد في الحديث الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "يوشك الأمم أن تداعى عليكم، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. فقال قائل: ومِن قلَّةٍ نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السَّيل، ولينزعنَّ الله مِن صدور عدوِّكم المهابة منكم، وليقذفنَّ الله في قلوبكم الوَهْن. فقال قائل: يا رسول الله، وما الوَهْن؟ قال: حبُّ الدُّنيا، وكراهية الموت". أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام، رقم (210/2).

والاجتماعية في المجتمعات العربية وأصبحت أمرا مستحكما في أصولها؟ وكيف استطاعت عبر الزمن التموقع في أنظمة السياسة والاجتماع؟

1 - الغثائية السياسية:

لو تأملنا في المجال السياسي العربي المعاصر لِجُلّ الأنظمة لوجدنا تكوثرا عدديا بلا قيمة سياسية ولَعثرنا على أحد مراكز التحلل في الخطاب و الممارسة، فعندما يُصاب الجسم السياسي بالغثائية (تضخم عدد الأحزاب، انعدام البرامج الجادة، تلون الإيديولوجيات بالمصالح، ترحالات سياسية...) وتنعدم الفاعلية الواقعية وتصبح الدساتير كُراسات ممنوحة وينكفئ الخطاب السياسي على مقولات مستهلكة تستهدف تنويم الجسم الاجتماعي بجرعات من المشاريع الفرعية فإن فضاءَ السياسة لن يكون إلا غثائيا وفاقدا للمصداقية، خصوصا إذا ما صار هذا الفضاء عبر الزمن يتحرك بنفس المنهجية التي تستبدل أقنعةً متقادمة بوجوه جديدة. إن هذه الغثائية التي نخرتها مُعضلات الصراعات على السلطة وتدبير المؤامرات الحزبية وسيطرة البعد الفرداني الفئوي واستغلال النفوذ وتراجع منظومة القيم الأخلاقية في السلوك السياسي وتحكم المال السياسي في إرادة الناخبين وغيرها جعلت مجالَنا السياسي الإسلامي أضحوكة اجتماعية أنتجت حالات العزوف عن المشاركة في الشأن السياسي وكشفت عنها سلوكيات المواطنين تجاه الآلة الإعلامية التي تنشط في مثل هذه المواسم الاعتيادية.

تتجلى الغثائية السياسية إذن في انعدام الفاعلية السياسية وانفصال البُعد الأخلاقي عن الممارسات السياسية وتشبع العقل السياسي الغثائي بنزعات الهيمنة وحبّ الظهور وتمركز السلطات في شخصيات قائدة قاعدةٍ وغلبةِ وازع الاستئثار بالمقعد السياسي وغيرها من تجليات تشوه الممارسة السياسية الراشدة، فهذه الغثائية التي اشتد عودها عبر الزمن وصارت لها جذور في مفاصل الدولة فرّخت ذهنيات اجتماعية جامدة ومآزقَ اقتصادية حادة فضلا عن الانهيار المتسارع في أنظمة العلاقات الجماعية، كما أنها صنعت سياقات متأزمة مشحونة بالتوترات المفتوحة على الانفجارات الشعبية والانهيارات الجماعية، فضلا عن الشرخ الوجداني الذي تكوَّن بموجب السياسات الخاطئة والتداول المُمَنهج على الاستبداد بدلَ التداول على السلطة، و قد تأخذ هذه الغثائية عنوانا «إسلاميا» فتمارس من خلال سياقها السياسي نوعا من الاستبداد «الناعم» الذي يغطي على المشكلات الاجتماعية والسياسية و الثقافية انطلاقا من شعاره الديني، ففي قضايا التغيير يُنظَر لمدى تحقق النجاعة والفاعلية ولا يُلتفت كثيرا إلى الخطابات النظرية والمهرجانات اللغوية مهما كانت مرجعيتها

التي يستند إليها، ومع كل هذا الانحطاط السياسي الذي تعكسه حالة النفاق المستديم في خطاب عدد من السياسيين والفشل الذريع في إصلاح صورة السياسة في وجدان الشعوب فإن الثرثرة السياسية للنخب وترديد الشعارات وسلك مسار «الدمغجة» بدل الدمقرطة لا تزالُ سارية المفعول بين قطاع واسع من المستسلمين ولا تزال تستبدل خطابا بخطاب أملا في زيادة جرعات التنويم الطويل.

2 - الغثائية الاجتماعية:

ونقصد بها حالة الوهن الشديد الذي يتحكم في البعد الجماعي للأمة وحالة الضياع القيمي والثقافي والاقتصادي والديني الذي تعاني منه المجتمعات العربية، فهذا التمزق الداخلي والفوضى العارمة في أنظمة الفكر وحالة الركود المادي التي نهشت جِسمنا الجماعي الأخلاقي والعقلي حوّلت الواقع الاجتماعي إلى غثائية عاجزة عن إثبات ذاتها وإلى سوائلَ بشرية مائعة انتشرت فيها كل ألوان التناقضات وسادت فيها عوامل الضعف المدمر للعلاقات الخطية بين مختلف الوحدات الاجتماعية، الشيء الذي أنهك واقعنا الداخلي بكل صنوف التناحرات والفردانيات والزعامات الفارغة وأفقدَ حركةَ المجتمع فاعليتَها في التدافع فصِرنا نرصد غثائيات لَزِجة في الجمعيات والأسر والمدارس والشوارع العامة وفي كل المرافق التي تتحكم فيها نزعات اللامبالاة واللامسؤولية والسلوك اللاأخلاقي، باختصار صارت الأوضاع الاجتماعية وحدة متجانسة من الانحرافات الرهيبة في منظومة القيم التي تمزقت عبر الزمن وتشوهت نماذجُها الذاتية المرتبطة بالمجال التداولي الموروث، وبموازاة هذا الضياع القيمي تحركت مرجعيات فكرية تستمد نظامها الحركي من فضاءات غربية وراحت تحلل الواقع الرديء بمقاربات أحادية ترتكز على أبعاد محددة دون الغوص في الاعتبارات الكلية التي أوجدت هذه الغثائية المترامية الأطراف، بل إنّ جل النخب اللائكية وهي تقدم رؤى للخروج من مآزق الغثائية السياسية والاجتماعية إنما تطرح زوايا نظر لا تقرأ بدقة بذور الأزمة ولا تفهم طبيعة المجتمع الإسلامي الممزق بين الهويات الدخيلة والاستبداد المتصل.

من المفيد جدا فهمُ تركيبة هذا التشتت الفاضح في جسد الجماعة، ومن المفيد كذلك تتبع متواليات تدهور العقل الجمعي الذي صارَ إليه هذا الوضع الذي أخذ أشكال جُزر متباعدة، فالمجتمع الذي بدأ قويا في عهد النبوة فتلاحمت فيه أبعاد الرسالة بالهوية التأسيسية حتى صارت الجماعةُ التعبيرَ الكلي لفلسفة الرسالة الوجودية الدينية ثم احتفظَ بعد ذلك بشخصيته الجمعية بعد تحول السلطة من صورتها الشورية إلى صورتها الكسروية

رغم بروز إرهاصات الغثائية السياسية صارَ عبر الزمن يفقد قدرته على التأثير الايجابي بعد أن خضعَ لسلسلاتٍ لا حصر لها من التدجين وتقييد حرياته والإجهاز على حقوقه الطبيعية في العيش الكريم فضلاً عن مخططات تفكيك رابطة الولاء للدين الحق واللعب على الاعتبارات اللغوية والعرقية والطائفية لخلق مناخات مأزومة وقابلة للانفجارات وإغراقه في الأعطاب الاقتصادية التي ضربت استقرار الأسرة وفرّخت الأزمات المالية المتلاحقة حتى بدا مطلب «الرغيف» الهاجس الأكبر الذي يشغل بالَ قطاعات واسعة من الناس، فكيفَ لا تتصدر الغثائية مشهدَ المجتمع وهو يئنُّ تحت نيران سحق الكرامة الإنسانية ورفس كل الشعارات الحقوقية والسياسية والاقتصادية والدينية؟ كيف لا يتحول الضمير إلى كيانٍ ميت وقد فارقَ روحَ الجماعة وفقدَ الإحساس بالانتماء والمواطنة؟! كيف لا تنعكس الغثائية السياسية على مستوى الجماعة وقد اقتلعت جذور العمل المشترك القائم على التضامن والتدافع وصناعة المبادرات؟

إن هذا التكاثر السياسوي اللامجدي في أغلب الأنظمة العربية أنتجَ إشكالات بنيوية عويصة مع الزمن وأوجدَ سياقات الغثائية الاجتماعية التي شلّت دوافعَ الإصلاح وجمّدت حتى فلسفة الرغبة في التفكير في عملية تجاوز الواقع المريض بعاهاته. فأيّ علاقة تجمع بين الغثائيتين؟

3 - في البحث عن العلاقة؟

تشتغل الغثائيات على مبدأ القعود و التموقع في الذات ولا يهمها أيّ حركة نحو بناء مستقبل جماعي مُتحرر من سلطة جبر الواقع كما لا تأبه لاستفحال الظروف الاجتماعية والاقتصادية وانتشار ويلاتها على صعيد الدولة والجماعة. لذلك تركنُ إلى المسائل الهامشية فتُضخم الجزئيات وتُحجّمَ الكليات وتنتعش في ظل سيادة الهموم الفردية. فالغثائية السياسية طبقةٌ تخدم ذاتَها وتمارس وظيفتها القائمة على الترويج للمشاريع الوهمية والتشدق بالخطابات العقلانية للإيحاء بوجود فضاء سياسي عقلاني يتمركز حول الاشتغال بالصالح العام. وما هي إلا شكلٌ من أشكال المناورات التي تستهدف الإبقاءَ على الأوضاع المتردية حِفاظا على المكاسب الخاصة. والغثائية الاجتماعية طبقةٌ فردانية تتكون من خليطٍ بشري مُفكّكٍ من حيث هويته ورسالته، مُمَزقٌ في قيمه، أقصى أمانيه «الأنا»، لا يهمه مصير الآخرين ولا استبداد طاغية تجبّر، مُنحَلّ الرابطة (الإيمان)، مُدجن السلوك، جاهلٌ بالمسؤولية. والغثائية الدينية طبقةٌ من «رجال دين» مُتَقوقعة على الفهم الواحد،

لا تأبه لحجم الانتهاكات الحقوقية والاجتماعية، تُوالي المتسلط بسكوتها وتُغرِقُ المظلومَ في بحار جهنم، تتغذى على الاختلافات والأحكام الفرعية وتصمتُ على الجرائم الكلية خوفاً وذلاً. والغثائية اللائكية – رغم محدودية قواعدها الأفقية – تهوى نزعة التغرّب نحو الدين وتُعاكِسُ المجال التداولي الذي احتضنَ التاريخ الإسلامي المتصل وتُمارسُ نِفاقا سياسيا تحكمها سلطة النفي لكل حس إسلاميٍّ، بل وتُوالي النظام المستبد أحيانا وتتبادل معه الأدوار في خنق التوجهات الحركية التحررية القائمة على رفض المنظومات التسلطية المعرفية والسياسية الهجينة، شأنها شأنُ الغثائية الدينية التي تتقاطع مصالحها مع المستبد في محاربة الحركات الإسلامية المعتدلة. فكيف نمت هذه الغثائية الاجتماعية سواء المنظَّمة منها (الدينية، اللائكية) أو غير المنظمة (طبقات شعبية خاملة فاقدة للمعنى) وتطورت لتصيرَ عقبة حادة أمام التغيير الشامل؟ وما علاقتها بالغثائية السياسية؟ أهيَ علاقة اتصال أم انفصال؟ وهل يمكن أن تنمو الغثائية الاجتماعية في نظام سياسي عادل يخدم المجتمع؟ وهل يمكن أن تنعدم في ظل وجود هيمنة الغثائية السياسية على إدارة الدولة والمجتمع؟

إنّ الناظر في مسيرة المجتمعات في علاقاتها بطبقاتها السياسية يُدرك الرابطة الجدلية التي تحكم حركة التطور الاجتماعي، فالدولة بمفهومها الشامل بما تملكه من إمكانات هائلة في التأثير على كل فرد من أفراد المجتمع لم تعد تلك الدولة الصغيرة التي تعجز عن استيعاب مجموع الجماعة ولم تعد مُختَزلة في وجود مؤسسات و قوانين، وإنما تحولت إلى مارد سياسي قادر على إحداث تغييرات واسعة في أي مجال إنساني بما يجعله يُراقب كل الوحدات الاجتماعية تأثيرا و توجيها، ولهذا تُخاضُ صراعات وتحالفات وتنشأ جماعات لأجل الوصول للسلطة ومن ثم إدارة مشاريع تمس الأفراد سلبا أو إيجابا، ولهذا أيضا ترتفع النداءات بضرورة تقوية «المجتمع المدني» والمؤسسات الأهلية المستقلة بغرض التخفيف من توغُّل تغوّلِ السلطة السياسية وتسلطها الشامل على مختلف الفعاليات الحقوقية والجمعوية والنقابية والدينية و سائر مناحي الحياة الاجتماعية. من هذا المنطلق، تأخذ العلاقة بين الفضاء السياسي والاجتماعي منحىً تأثيريا صاعدا وتُصبحُ ذات بُعدٍ عموديّ يتنزل فيه الفعل السياسي على الواقع الاجتماعي منزلَ الفاعل بالمفعول، أي أن الممارسة السياسية ترسم إلى حد بعيد خريطة الوضع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني عبر القرارات التشريعية والتنفيذية والسياسات العامة التي تُؤثر في الأوضاع عامة. ليس معنى هذا أننا نتعامل مع المجتمع كشيء لا قدرة له على التدافع وليس القصد منه البتة جعلُ العلاقة بين المجالين

آلية وميكانيكية بمنطق ثنائية الإثارة و الاستجابة، فالمجتمع- بصفته مجموعة أفراد يملكون الإرادة و الاختيار- يظلُّ فاعلا وصانعا للمفاجآت في أوقات مجهولةِ الإحداثيات، ولا يتم تطويعه تطويعا حاسما و نهائيا، إنما الغرض إلفاتُ النظر إلى قدرة السلطة السياسية الفريدة في إحداث أعطابٍ أو إصلاحات نظرا لموقعها السيادي في سن القوانين وتنزيل المشاريع فضلاً عن تعدد أجهزتها التي تسمح لها بالنفاذ داخلَ الذهنيات الفردية، ومن ثم تثبيت قناعات وإيديولوجيات من شأنها تعطيل العقل النقدي وشل طاقاته الفكرية (الإعلام، وزارة التعليم، القضاء..)، فكيفَ يمكن أن نتصور طبيعة الواقع الاجتماعي بما يحويه من تشكيلات وعقليات وممارسات في ظل وجود غثائية سياسية تُهيمنُ على مقدرات الدولة - أي دولة - طولا و عرضا ؟ وكيف سيصير الوجود العام عندما تتصرف الغثائية السياسية مع المجتمع كأجير له -بدل العكس- أو كبقرة حلوب تُدِرّ عليه أسباب البقاء؟

بعد انقضاء فترة نموذج الخلافة الراشدة التي تلاحمت فيها سلطة الدولة مع سلطة الجماعة على مستوى المشروع الرسالي، بدأت إرهاصات تشكل الغثائية السياسية في شكل نزعات سياسية تسلطية وقوميات متحكمة، وبدأت منظومة القيم السياسية تتداعى بفعل الزعامات الطامعة في القيادة وسيطرة نزعات الاستفراد بالحكم عن طريق منطق السيف والغلبة حتى صارت في وقت وجيز قانونا راسخا في الممارسة السياسية وخِيارا مُفضلا عند السلاطين الذين شرعوا في تمزيق المنظومة المُقاوِمة للاستبداد ومحاربة الفقهاء السياسيين عبر آليات التدجين تارة وعبر الملاحقات تارة أخرى، إذ إنّ سلطة الفقيه وما يملكه من «كاريزما» دينية وشعبية جعلت الغثائية السياسية تسلك مسالك المحاباة والتودد بدايةً خشيةَ الصدام مع الجماعة التي وثقت بهؤلاء بدل الطبقة السياسية المُنتِزة[1]، ومع تمكن منطق القوة في حسم الشأن السياسي في تاريخنا وتحوله إلى خيارٍ من خيارات التداول على السلطة تكونُ الغثائية السياسية قد بدت ملامحها وويلاتها على الفضاء السياسي والمدني معاً وتحددت بها مآزق الوطن الإسلامي والعربي بشكل يجعلنا نرى في متواليات الزمن السياسي المُتلاحق صورةً مُتطورة لانهيار العمل السياسي المُبكر. لقد بدأت الغثائية السياسية تشق طريقها نحو تقاليد الاستفراد والهيمنة فطوّرت معها مختلف أساليب إسكات المعارضات حتى غدت مع الزمن طبقةً مفصولة عن مشروع الجماعة، وبدت كما لو أنها جسم غريب عن منظومة

(1) يقدم كتاب محمد أمزيان "في الفقه السياسي، مقاربة تاريخية" صورة تاريخية عن الفقيه كشخصية واعية بالتحولات السياسية والايديولوجية بعيدا عن التمثلات التي انطبعت في أذهان اللائكيين العرب حول وظيفة الفقيه التاريخية.

القيم التي أطّرت المجال التداولي الإسلامي وحددت خصوصياته الأخلاقية والسياسية، وبالرغم من ذلك وبفعل حيوية الجماعة وقدرة الفاعلين على التأثير في الأفراد فإن الدولة لم تكن تملك القدرة على مُخاصمة الإسلام كحضارة ناظمة لشؤون الحياة ولم يكن بوسعها إنتاج غثائية اجتماعية ميتة، لذلك شهد عصر الدولة الأموية والعباسية نهضة حضارية على مستوى إنتاج المعرفة بتزامن مع الركود السياسي وتفشّي نزاعات الأسر الحاكمة وتحول مجاله إلى منافسات على الزعامة. إلى هذا الحد كان الفضاء السياسي يُعيدُ ترتيب وجود الواقع وينشغل بكيفية حسم الصراع السياسي وتقوية أجهزته الداخلية لبسط النفوذ على مفاصل الدولة، لهذا السبب لم توجِد الغثائية السياسية واقعا اجتماعيا خاملاً ولم تُفكك عوامل القوة فيه إلا بعد أن استتبّ المُلك السياسي واستحكم على القرار السيادي في كل دوائر الدولة، باختصار كانت الدولةُ مشغولةً بذاتها محدودةَ الصلاحيات وكانت الجماعة/الأمة قوية بذاتها، أي صارت القوة الجماعية والكتلة المجتمعية هي الأصل في بناء مسالك التنمية وإنتاج فنون المعرفة وترميم تصدعات المجتمع الدينية و القيمية عامةً، وصارت الدولة الغثائية مُنكفئة على ذاتها مُتَمردة على الدعوة وفضائها الإسلامي الوجودي.

لكن، ومع تمكّن منطق السطوة و الانتزاء على الحكم وسيادة فلسفة الشوكة في حيازة السلطة وإدارة الشأن السياسي وبعد استفحال أزمة الشرعية التي ظلت مفقودة طِوال أزمنة ما بعد الانكسار التاريخي[1] فإن المفاهيم انقلبت على أضدادها فصارت الدولة هي الأصل والأمة فرع لها، وتحوَّل العديدُ من الفقهاء إلى عبيد السلاطين يُبررون لمنطق «الواقعية السياسية» الذي يوجبُ الاعتراف بمن غلبَ على شيء بحكم الأمر الواقع/القوة، واستمرت عملية التدجين وتخريب الجماعة عبر السياسات الجائرة والاستئثار بالمال العام وتطويع «الرأي العام» لقبول المشهد السياسي الجديد الذي اعتمد على خيار الإكراه والعنف والعسكرة فضلا عن إجراءات استمالة القوى الفاعلة داخل الجماعة لإلحاقها بدائرة النفوذ السلطاني وتسخيرها لمصلحة الطبقة الغثائية السياسية المُشكّلة.

لقد كان طبيعيا أن يفسُد المجال السياسي التاريخي لفساد رجاله نظراً لاعتبارات طغيان الهوى واعتماد المقاربة الانقلابية وشيوع الترف وتبذير مال الأمة ومُخاصمة الشورى كآلية

(1) مصطلح "الانكسار التاريخي" استعمله الشيخ الراحل عبد السلام ياسين في بعض كتبه ككتاب: "نظرات في الفقه والتاريخ"، وكتاب: "رجال القومة والإصلاح". وقد قصد به مجمل ما حدث من وقائع سياسية بعد الفتنة الكبرى التي أودت باستشهاد الإمام عثمان رضي الله عنه وتحوُّل الخلافة إلى ملك عضوض لاحقا.

إجرائية وفلسفة حياة فتحوّل مع توالي الأيام والأعوام إلى بنية وبائية سرَّعت في انهيار الدولة والدعوة معاً وخلقت وقائعَ اجتماعية واقتصادية ودينية وثقافية شاذة في تاريخ الأمة الإسلامية، أي أنها بدأت فعلا في تفكيك الجسد الجماعي القيمي وتحويله إلى غثائية أولية فاقدة للبعد الرسالي، مشغولة برغيفها، خاضعةً لحد السيف قهراً، بل ومهّدت مع تداول الأيام لمطالبات بعض النخب الهجينة بمنظومات قيمية مستوحاة من خارج الفضاء التداولي بفعل ما رأوهُ استبدادا «إسلاميا» وتخلفا حضاريا، الشيء الذي زاد من تمزق الكيان الجماعي وتفتته إلى ايديولوجيات سائلة لا فعل لها غير الضجيج الإعلامي والنقد الفارغ، ومما فاقمَ أيضا من حالة الغثائية وترهل الوجود السياسي والاجتماعي ما صنعهُ «الاستعمار» من انسدادات غائرة في بنية المجال التداولي، إذ إنّ عقوداً من الزمن كافيةٌ لتحويل ما تبقى من عقل المدافعة إلى مُعيقات صلبة و إلى غثائيات منخورة من حيث الولاء بفعل تحطيم قيم التضامن وتغريب العقول ونهب مقومات الحياة المادية وتقطيع جماعة المسلمين إلى كيانات كرتونية يسهل قضمها والتحكم فيها فيما بعد الرحيل. وفي هذا السياق المتأزم سياسيا واجتماعيا والمتراكم عبر مسلسل الإخفاق الحضاري كان لِزاما ظهور قراءات واحدية عقائدية عنيفة تُقارب موضوع التغيير مقاربة تبسيطية تعتمد على ثنائية الصراع بين «الأنا» و«الآخر» وتُقدِّم منهجا صداميا قائما على «أنوية» طُهرانية مُؤسسة على الاستئصال الجذري لكل المخالفين من خلال تبني العنف كآلية للتغيير (القاعدة، داعش، الاتجاهات اليسارية المتطرفة..) فانضافت هذه المتغيرات إلى المعادلات المعقدة التي تتطلب تحديد عدة مجاهيل للبحث عن المخارج الآمنة لمآزق الركود السياسي والحضاري عامة، باختصار صارت الغثائية بنوعيها أكثرَ استحكاما بواقعنا الراهن وأشدّ صلابة مما كانت عليه في الأزمنة الغابرة.

لو دققنا النظر في تركيبة الغثائية المعاصرة مقارنةً بالمراحل الأولى التي تشكلت فيها إبان أزمنة ما بعد «الانكسار التاريخي» لوقفنا على فارق مركزي، ففي القديم تحركت الغثائية في شقها السياسي وتطورت لتصير إشكالية بنيوية تُعيق عملية النهوض الحضاري وظلت معها الجماعة مُدركةً لهذا التحول القيمي في الفضاء السياسي، لذلك مارست فعاليات مختلفة حقَّها في التدافع ونقد هذا الانحراف الطارئ قدْرَ ما كانت تملك من الجرأة السياسية وظل معها المجال التداولي مُتحكما في المسار الاجتماعي، في المقابل تلاشى هذا المجال فيما بعد وتحطمت القواعد الأخلاقية الناظمة للعلاقات الفردية وتحوَّلَ الكيان الاجتماعي إلى جسم شائخ لا يقدر على ممارسة وظيفته في ردّ ودفع الظلم السياسي والاقتصادي والأخلاقي

والمعرفي، ولم يكن لهذا الانحطاط السحيق ليتطوَّرَ إلى هذا المستوى من الضعف لولا فاعلية الغثائية السياسية وتسلطها على كل القطاعات التي أفقدتِ الجماعةَ عبر الزمن كلَّ مقومات العمل الجماعي العقلاني وفرّغت الوجدان الإسلامي والعربي من كلّ إحساس بالانتماء الوطني، يعني هذا أنّ تشكيلات الغثائية صارت ذات تأثير عمودي بدأت من خلال محاولة بسط النفوذ السياسي السيفي وانتهت إلى تخريب الجماعة بكل قواها الداخلية ومؤسساتها المستقلة.

ولم يكن تأثير الجماعة في القديم في الطبقة الغثائية السياسية إلا تأثيرا جزئيا محدودا استطاعَ فيه الغثائيّ السياسيّ استيعابَ قوتها الرمزية وامتصاص فاعليتها النافذة مع الزمن من خلال عمليات المناورة السياسية والتظاهر باحترام الشورى تارة وبنهج سياسة فرض الأمر الواقع تارة أخرى اعتمادا على لغة التهديد والوعيد كما فعلَ العديد من سلاطين بني أمية وبني العباس مع المعارضين، وكلما اشتدت الغثائية السياسية عنفًا كلما فقدت الفاعليات الاجتماعية قدرتها على ممارسة حق الدفع تدريجيا حتى تحوّلت بدورها مع متواليات الزمن إلى غثائية قاعدة لا ترى مفراً من هذا الجحيم السياسي إلا بالإحجام عن ذكر موبقاته وجرائمه الممتدة والصمت على المخالفات العديدة التي يرتكبها السلطان الجائر/المستبد تحت شعار «إمامٌ غشوم خير من فتنة تدوم»[1]، بل تطوّر هذا الفكر الغثائيّ ليصير فيما بعد حليفاً استراتيجيا له يُنظِّرُ لآفة القعود وتحريم المدافعة السياسية السلمية بناءً على تأويلات مُغرضة لأحاديث شريفة هربًا من واقع المواجهة الصريحة التي كانت ديدنَ سيرة العديد من الفقهاء عبر التاريخ.

لِنسجّل إذن بأن تأثير السياسي على الجماعي كان أكثر حضورا وقوةً من عكسه وأنّ ارتداد الفاعليات الاجتماعية إلى منطق الركون والعجز لا يرتبط –كما تذهب بعض القراءات- بالجذور التاريخية الأصلية الخاصة بالتوجيهات النبوية التي تحضّ على التزام «الجماعة» مقابل «الفتنة»[2]، بل يرتبط -برأينا- بالتراكمات المتوالية السلبية التي أنتجها

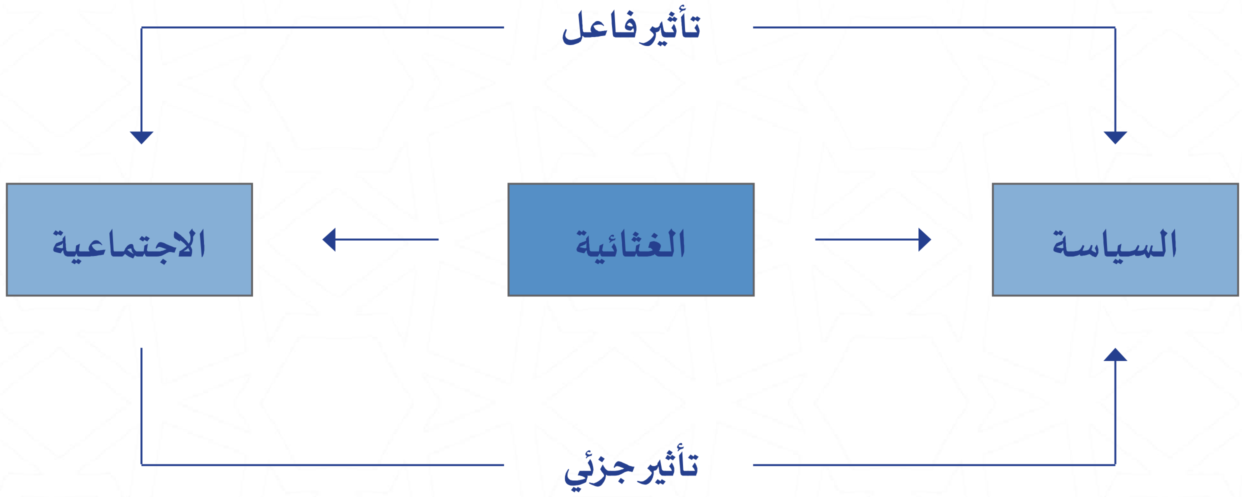
(1) يُنسَب هذا الكلام لعمرو بن العاص وهو يخاطب ابنه عبد الله قائلا: "يا بنيّ، سلطَان عادِل خير من مطَر وابل، وأسد حطومٌ خير من سلطان ظَلوم، وَسلْطان غَشوم ظَلوم خير منْ فِتنة تدوم"، وقد أورده ابن عساكر في "تاريخ دمشق" تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، 1997، ج 36 ص: 184، كما أورده أيضا أبو حامد الغزالي في «إحياء علوم الدين"، دار ابن حزم، بيروت، 2005، ص: 1441.

(2) تدور مختلف كتب المدرسة السلفية المعاصرة في قضية العلاقة بين الحاكم والمحكوم حول ضرورة الطاعة للحاكم والتزام الجماعة في زمن الفتنة والصبر على ظلم الحاكم مقابل الحفاظ على وحدة الجماعة استرشادا ببعض الأحاديث التي تحث على الطاعة لولي الأمر وإن جار.

الغثائيُّ السياسيّ من ممارسات تسلطية وقمعية أفضت إلى تأصيل منطق التبرير التاريخي بدلَ التفسير الديني الحقيقي، ولوْ لَم تنجح الغثائيات السياسية في التحكم بكل الدوائر الاجتماعية وإسكات الزعامات النافذة عبر الزمن لما وجدَ الغثائيون القاعدون سبباً للدفاع عن الديكتاتوريات و لَوجدوا أنفسهم وجها لوجه مع كلّ تحول طارئ في منظومة القيم السياسية الراشدة، ولو قُدِّرَ لهؤلاء أن يُطوروا من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» السياسي لما تجرّأ الغثائيّ السياسيّ على التصرف بحرية في شؤون الجماعة وحولها إلى «بقرة حلوب» دائمة، لكن التبرير والعجز يصنعان بالأمة أمراضَ الأزمة المُستدامة فتتغلغلُ في الثقافة والتكوين الاجتماعي فتُصابُ بالوهن.

إنّ تأثير الغثائية الاجتماعية في المجال السياسي يظل محدودا لأنها نِتاجٌ لها، لكنه قد يُحدِثُ تحولات مفاجئة وسريعة كالهبّات الجماهيرية والثورات الخاطفة و الاحتجاجات المجالية الخاصة بفئة معينة والاعتصامات المُطالبة بإصلاحات فرعية... ومع ذلك تبقى مجرد تحركات غير منظمة اجتماعيا ومُعَرضة للهزات المضادة بفعل تغول جهاز التسلط وفساد القضاء و الإعلام، وهذا ما حدث بالضبط عندما قامت الحركات الربيعية ضد الغثائيات السياسية فاستطاعت أن تُحقق مكاسبَ ظرفية سُرعانَ ما تراجعت نتيجة تحكم الغثائيين السياسيين بكل مفاصل الدولة والمجتمع (شراء ذمم، بلطجيات، احتكار السلطة...) وتسانُدِ الديكتاتوريات فيما بينها فضلاً عن العامل الغربي الخارجي الذي انحازَ للديكتاتوريات العربية العريقة (مصر، سوريا، اليمن...).

بناءً على ما سبق، نُجمِلُ خُلاصتنا في البحث عن العلاقة بين الغثائيتين في الخطاطة الآتية:



المبحث الثالث: عوائق التغيير.نحو تشخيص العقبات الكبرى

كثيرةٌ هي العقبات التي تحولُ دون انتقالٍ حقيقيّ نحو نموذج سياسيّ و مدني فاعل، وهي على كثرتها تختلف باختلاف زوايا النظر تبعًا للمرجعية «الفكرانية»[1] التي تُحدد نمط العوائق وطرحَ البدائل، فالليبراليُّ قد يتصور التغيير فلسفةً قائمة على الحريات الاقتصادية والعقائدية والتعبيرية فيُقدِّمَ على أصولها نظرته نحو الارتقاء بالدولة والجماعة ويُهمِلَ في المقابل أبعادًا أخرى في معادلة تصحيح الواقع كالقيم الأخلاقية والموروث التراثي والتوجهات الدينية والخُصوصيات العُرفية، والماركسيُّ يُؤسِّسُ رؤيتَه للمستقبل على «الصراع الطبقي» بين الملاكين والأُجراء ويُحلّلُ جوانبَ المسار الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي والسياسي بناءً على أصولِ المادية الجدلية، ويُبعِدُ في المقابل كلَّ اعتبارٍ آخر من شأنه تفسير الانحطاط الماديّ في بنية الدولة والجماعة، والإسلاميّ يطرح رؤيته الوجودية انطلاقا من قراءة خاصة للتاريخ مرورا بنقد الجذور المُؤسِّسة للجمود الحضاري والتخلف القيمي ويُقدِّم مشروعَه الفكري بتوازٍ مع الموروث والحاضر انطلاقا من تأويلات معينة للنصوص والظواهر التاريخية. إنّ المُلاحَظَ عن هذه الكتل الفكرية وجودُ تناقضات مفصلية على مستوى المُحدِّد الإيديولوجي وتبايناتٍ حادة على مستوى نمط القراءة التفسيرية، ورغمَ وجودِ كتابات سعتْ لإبراز بعض التوافقات بين تلك المنظومات الفكرية فقدمت في هذا السياق كتابات أكاديمية توظف مفاهيمها[2] (الاشتراكية ،الليبرالية، الصراع الطبقي ...) فإنّ النظرة الموضوعية في تلك الأدبيات تجعل كلَّ متتبعٍ يرى استحالةً مطلقة لتقريب المرجعيات بعضها ببعض لاختلافٍ في بناءاتها النظرية وتصوراتها الوجودية وتركيباتها الفلسفية القائمة على التمفصل بين الماديات و الغيبيات، إنّ التناقضات الحقيقية بين التيارات «الفكرانية» المادية لا تكمن في نَظراتها نحو قضايا الوجود عامة ومشكلات الاجتماع البشري وإنما في بعض قواعد تأسيس النظر الفلسفي وفي المعالجات المختلفة للمعضلات المختلفة، إذ تختلفُ منطلقات التحليل ومسالك التقويم تبعًا للمشارب الإيديولوجية، ومع ذلك يمكن لنا إيجاد القاسم المُشتَرك بين المرجعيات المادية التي تجعلُ من المُعطى الوضعي أرضيةً لازمة لكل تصويب أو معالجة،

(1) الفكرانية مصطلح استحدثه الفيلسوف طه عبد الرحمان مقابل لفظ الايديولوجيا المُعرّب عن اللغات الأجنبية، يُنظر «روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 2، 2012، ص 17.

(2) تعد كتابات حسن حنفي وحسين مروة ومحمود أمين العالم وخليل عبد الكريم وفؤاد زكريا وغيرهم نماذج حاولت تقديم صورة عن الإسلام كدين لا يتناقض مع الرؤية الوضعية العلمانية في قضايا الحياة.

فاللائكية هي الجسر الذي تعبر منه جميع الفلسفات الوضعية، أي أنّ الصراع الأصلي يدور إجمالا بين الإسلام كدين وجوديّ وبين اللائكية كتجلٍّ لمختلف النزعات المادية، ونحن نرى العقبات الكبرى مُشخصة في أربعة عناوين مركزية نذكرها بالتتابع من حيث الجدوى.

1 - اللائكية أو «العَلمانية» المقنَّعَة كعائق وجودي:

كنا نتحدث عن اللائكية كتجلٍّ للنزعات المادية باعتبارها مقاربة فلسفية تنصبُّ فيها كل التوجهات التي تُعلي من شأن «العقل المادي» في النظر في الموجودات وتحليل الظواهر، وهي بذلك تُمثِّل مرجعية قائمة على الأحكام النافية لكل ما ينتمي للمجال المُفارِق لها، وقد تأخذ مواقع مختلفة في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة فتصبحُ قالبا تتجسم فيه كلّ ألوان المعرفة وتتوشح بردائها، وعلى عكس ما شاعَ بين العديد من المفكرين في اعتبارها مقاربة سياسية لتدبير الشأن العام و اختزالها في عناوين كبرى كالفصل بين الدين والدولة وحيادية الدولة والمساواة المطلقة بين المواطنين في سن القوانين وغيرها [1] فإننا نراها تمظهرا خارجيّا لكل نزعة تؤمن بالعقل المطلق ومُصادَرة لكل تفكيرٍ مُؤسَّس على منظورات أخرى، فهي نزعة سياسية واجتماعية و اقتصادية وثقافية تطالُ أبنية المعرفة وتُحنِّطها بمواقف تتخذ أشكالا متفاوتة من حيث العلاقة مع الدين، وعلى أقلّ تقدير تجعله،- كما يفعله معظم الكُتّاب- ظاهرة اعتيادية يُمارِسُ عليه العقلُ أسلوبَه في تفكيكه وتحنيطه كما لو أنه يُستَخدَم كلعبةٍ لمزيد من التسلية والاسترواح.

لقد كثُرت الكتابات التجريدية والمُطارحات النظرية والعبارات المحبوكة والعناوين المُنَمَّقة إزاء التعامل مع «الظاهرة» الدينية وتحليلِ امتداداتها الواقعية وإشكالاتها التاريخية وصارَ المثقف يضعُ نفسَه فوق الدين في معالجة قضايا الدين ويبتكرُ مختلفَ المفاهيم الفلسفية ويتسلقُ شتى مصاعد الإيديولوجيات لكي يُعيدَ إنتاجَ المعنى اللائكيَّ ويبني عالما من الأوهام المعرفية التي تمنحُ له إحساسا بالانتصار المعرفي والنشوة الأكاديمية الأنيقة، وهكذا يتفنن ويتكلف في صناعة العناوين ويصول في ربط المشكلات بتيارات «الإسلام السياسي» ويجتهدُ في طرح قراءاتٍ خاضعة للمعنى اللائكيّ تحت أغطيةٍ كثيفة من الكلام المُشَقَّق الذي يُولِّدُ بعضَه البعض ويستنسخُ المعنى الواحدَ بدوالٍ لا حصر لها من الأبنية اللغوية المُنتَحَلة

(1) هذه المفردات حاضرة في معظم الكتاب اللائكيين الذين حاولوا تلميع «العلمانية» وتقريبها من المخيال الشعبي والأكاديمي مثل محمد أركون ومحمد سعيد العشماوي ومحمود اسماعيل وعزيز العظمة وشاكر النابلسي وجورج طرابيشي ورفعت السيد ونصر حامد أبوزيد وفؤاد زكريا وعلي أومليل وفرج فودة وغيرهم.

من قواميس «العلوم الإنسانية» والفكر السياسي المعاصر، لكنها في الواقع لا تخرجُ عن كونها لائكية تُدافعُ عن نفسها في خضم الصراع مع المشروعات التي تُغاير المنطلقات الوجودية للمركزية اللائكية المُتحكِّمة في هوامش التبريرات والتحليلات إزاء الظاهرة «الدينية».

إنّ هذا الثابت الفكري (اللائكية) والمشترك بين كل النزعات المادية إنما يُعيدُ في الواقع إنتاجَ السياقات التي ميزت مسيرة التاريخ الغربي من حيث مواضيعه وقضاياه عبر نقله من بُعده التاريخي النسبي إلى «أنسنته» وإضفاء المطلق عليه فتتخذَ من الأحداث السياسية والفكرية الراهنة (صعود الإسلاميين، المواقف الدينية...)أدواتٍ لاستنساخ النماذج الغربية قصد تقديم مزيدٍ من «الثرثرة» الفلسفية التي تنفذ ببطء داخل «اللاشعور» فتُعَلمنَ» العقل التداولي وتُكبِّلَ تفكيره بأوصال اللائكية الوجودية القاتلة للذات.

ما فتئنا نؤكد بأن اللائكية ليست مجرد منظور سياسيّ لشأن تدبير الجماعة وليست غايةَ فصلِ الدولة عن الدين[1] ، إنما مرجعية كلية ثابتة في الطرح الوضعي لقضايا الحياة، قائمةً على تحرير الدولة و الجماعة من الدين أو هي بتعريف عبد الوهاب المسيري» فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص»[2] إنْ بطريقة مباشرة عبر التشريعات المناهضة لمقاصد الدين أو بطريقة غير مباشرة عبر زرع كل الموبقات الأخلاقية وتفكيك عرى الجماعة تفكيكاً مُتسلسِلا، فهي ليست «مسألةً»[3] في مباحث السياسة والاجتماع والاقتصاد وإنما ثقافةً «توتاليتارية» تُحيطُ بالمقاربات النظرية المبنية على تحييد الدين كمنظومة تشريعية نسقيةٍ وجوديةٍ حاملةٍ لقيمٍ متراكمة عبر الزمن الحضاري الغربيّ، لذلك من الخطإ استصحابُ الثنائيات الشائعة الرائجة في أدبيات اللائكيين: الدولة و الدين، «العلمانية و العلم»، «العلمانية و الاقتصاد»، «العلمانية و حقوق الإنسان»...لأنها ثُنائيات مُتقابلة بين مرجعية وجودية شاملة مُنظِّمَة محمولة على مواقف توجيهية للحياة والإنسان (اللائكية) وبين فروعٍ تُمثلُ تحصيلَ حاصلٍ لتجليات المرجعية نفسِها. فالدينُ فضاءٌ وجوديٌّ عامّ يحكمُ حركةَ الحياة ويُزوِّدها بأدوات التصويب التي تُتيحُ للإنسان معرفةَ المعقول من

(1) يعتبر عبد الوهاب المسيري العلمانية باعتبارها فصلا للدين عن الدولة تعريفا لا يعكس حقيقتها الفلسفية، لذلك يسميها بالعلمانية الجزئية، كتاب «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، دار الشروق، القاهرة، 2002، 6/1، «العلمانية تحت المجهر» حوار بين المسيري وعزيز العظمة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2000، ص : 119.

(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية، العلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، 2002، 6/1.

(3) يستعمل فؤاد زكريا لفظ «مسألة» للحديث عن الشأن الإسلامي وكأن الإسلام مجرد شقّ معرفي لا علاقة له بتنظيم الحياة، يوسف القرضاوي «الإسلام والعلمانية وجها لوجه»، مكتبة وهبة، ص: 3.

اللامعقول، وعليه لا يمكن اعتبارُه فرعا معرفيا يُوازي بقية المجالات المعرفية التي تخضعُ للنقد الدائم والمراجعة المستمرة، والدولة كِيانٌ تصوريّ مُحدثٌ عبر التدافعات الاجتماعية التي تتحرك بموجب توجيهات ومضامين وقيم الفضاء الوجودي المتحكم في مسار تشكيلات التصورات المعرفية التي تُثمِرُ بدورها فروعا معرفية مُستقلة حسِبَها اللائكيُّ أندادا للمرجعية الوجودية، لهذا من المنطقيّ ونحن نرصد تشخيصَ عوائق النهوض وتحديدَ عوامل النكوص مناقشةَ «العلمانية» المُقَنَّعَة برداء المفردات العقلانية و الحداثية والنظر في مدى صلاحية استنساخها بعيدا عن الصخب الفلسفي والمهاترات اللفظية التي تُصاحبُ الحديثَ عنها عند «العلمانيين العرب»، فثمة مثقفون يتصرفون مع «العلمانية» كخيارٍ حتميّ[1] لا يفارق تحقيق عدالة الدولة ورفاهية الجماعة مما أفقدهم القدرةَ على إعمالِ النقد الحر وتشريح آفاتها المدمرة للجماعة أخلاقيا و عقائديا، لمْ يلحظ هؤلاء مجالَ تداولهم الفكري وتحكّم النزعة اللائكية في الترويج لخيارٍ مفصولٍ عن ضمير الجماعة التداولية ولم يدركوا بعد بأن المنظومات المعرفية غير مستقلة عن الفلسفات العامة المعاصرة التي تؤثِّثُ المفاهيم والتحليلات والمواقف المعيارية، لذلك هم يتحدثون من خارج الفضاء الذي تشكَّلَ عبر الزمن التاريخيّ ويُسقِطونَ هواجسهم المعاصرة التي نهلت من مَعينٍ إيديولوجيّ وجوديّ على كل القضايا والإشكالات التي يعاني منها واقعنا الإسلاميّ في السياسة والاجتماع والتنمية والاقتصاد والثقافة وغيرها من شؤون العمران الحضاريّ ويقترحون في المقابل بدائلَ استنساخية لا ترى في المنظومة الغربية القيمية غير النموذج الثابت المطلق، أو على أقلّ تقدير يُقدّمون صيغا فلسفية عامة هجينة تسكنها شعارات «المواطنة» و«الحداثة» و«الديمقراطية» و«العقلانية» و«تحييد الدين» من المجال السياسي...هي «علمانية» مُقنَّعة تنطلق من مسلمات مطلقة تعتبرُ الدينَ، أيّ دين، جِذراً كغيرها من الجذور المعرفية (الثقافة، الاقتصاد، العلم...) وتوازي بينها وبين مختلف الظواهر المرئية الواقعية، لذلك تكثرُ القراءات اللائكية للدين وتتنوع زوايا النظر لتشخيص مظاهره وتفسير وظيفته.

بهذا الاعتبار تصير اللائكية عائقا وجوديا أمام كل المساعي نحو توحيد عقل الجماعة بما ينسجم مع مجاله التداولي ويصبح المشروع اللائكي تحت أي يسمى (الماركسي، الليبرالي،

(1) يُعرف محمد أركون العلمنة قائلا: «هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة»، يُنظر «العلمنة والدين» دار الساقي، بيروت، 1996، ص:10، ويُنظر مقالة كمال عبد اللطيف على هامش الحوار الذي دار بين الجابري وحسن حنفي والمنشور في كتابه: «مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر»، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992م، ص: 38.

القوميّ...) مناقضا لهوية الجماعة بما يجعله حاملا لقيم انحلالية تعاكسُ ما أجمعت عليه الأمة الإسلامية عبر تاريخها المتصل، كما أنها تمارس عبر شخوصاتها (إعلام، قضاء، تعليم، حُكم...) وظائفَ تفكيكية صامتة للمنظومة القيمية الإسلامية بحكم نزعتها اللادينية التي تجعلُ من الدين معطىً هامشيا لا يرقى لمستوى القيادة والسيادة سواءً على صعيد الحركة الواقعية أم على صعيد المعرفة، فعلى المستوى الأول أُعتُبِرَ الدينُ عنصرا اجتماعيا مندرجا تحت مسميات التقاليد الموروثة والطقوس والغيبيات وتصرَّفَ أصحابُها بهذا الاعتبار في حصر وظيفته وتحجيم فاعليته الوجودية وإقصائه من كل أهلية توجيهية نافذة، وبذلك يكونون قد انتقلوا بالدين من تحويله إلى جِذرٍ معرفي إلى توظيفه كرافدٍ من روافد العادة الاجتماعية المتوارَثة، أمّا على صعيد المعرفة فإن اللائكيين ما فتئوا يتصورون الدينَ «روليجيون» ولا زالوا يتعاملون معه بنفس العقلية التي كان يتعامل بها الغربيون مع المسيحية وأصرّوا على اعتباره بنيةَ ألغازٍ أسطوريةٍ تُحَلِّقُ في جغرافية السماء، وبالتالي لا يصلح إدراجُه إطلاقا ضمن مصادر المعرفة التي من شأنها بناء نظريات أو تصويبِ تصوراتٍ فكرية حول قضايا الإنسان والاقتصاد والتاريخ وغيرها، لذلك قاوموا مشروع أسلمةِ المعرفة[1] وعبَّروا عن امتعاضهم الشديد للقراءات الدينية التي تجعلُ من النصوص منطلقاتٍ منهجية في التحليل واستنتاج المواقف.

إنّ أصول التفكير عند اللائكي عندنا في العالم الإسلامي مُكوَّنةٌ من مسلمات/ محفوظات غربية (فصل الدين عن الدولة، المساواة المطلقة، الحرية المطلقة..) ومن بقايا التكوين الموروث من المجال التداولي، لذلك يعمد اللائكيُّ أحيانا إلى تغليف نزعاته اللادينية بوشاحِ ادّعاء الحفاظ على الدين نفسِه ويطرحُ أحيانا استدلالات من داخل المنظومة التراثية لإثبات عدم التعارض بين الإسلام و«العلمانية» كما فعل خليل عبد الكريم وعلي عبد الرزاق وفرج فودة وغيرهم، كما أن عمومَ اللائكيين لا يعترفون بالإنتاجات الفكرية المعاصرة التي جعلت

(1) انبرى اللائكيون لرفض أي محاولة لأسلمة المعرفة كما طرحها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نجد ذلك عند السيد ياسين في مقال بعنوان «وهم اسمه أسلمة العلوم» الذي نُشر بمجلة الأهرام الاقتصادية يوم 29 يناير 1990 ، وعند محمود أمين العالم في مقال «حتى لا يكون التكفير غطاء للتجميد والتجهيل والصراعات المجدبة» والذي نُشر في مجلة القاهرة، عدد 127 ،1993 ص 12، وعند نصر حامد أبو زيد في مقاله «أسلمة العلوم والآداب تقود إلى الخطاب السلفي» الذي نُشر في مجلة اليسار العدد الأول عام 1990، وعند عزيز العظمة في «أسلمة المعرفة وجموح اللاعقلانية السياسية» سلسلة قضايا فكرية للنشر والتوزيع 1993... وللمزيد يُنظر مواقفهم ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» السنة السابعة،2001، العدد 25، مقال لفتحي حسن ملكاوي بعنوان « حوارات إسلامية المعرفة: ملاحظات نقدية» من ص 101 إلى 118.

قاعدتَها المرجعيةُ الإسلامية ولا يُثبتون لها أيَّ امتياز علمي في تناول مواضيع الديمقراطية والاقتصاد والتاريخ... وظلوا يرفضون كل قراءة تُقارب القضايا الراهنة مقاربةً إسلامية (محمد عمارة، يوسف القرضاوي، أحمد الراشد، الغنوشي...)، فهل يتعلق الأمر ببنية ذهنية مغلقة؟ وهل تملكُ مثل هذه العقليات القدرةَ على الخروج من قُمقم المنظور الغربي الآسرِ وتنخرط في تشكيل تكتلات جماعية ضد مخططات التفقير والتجهيل وخنق الحريات؟ وتزدادُ العقبة حدة في العالم الإسلامي اليوم عندما تتحالف اللائكية مع الديكتاتورية السياسية[1] وتصبح لسانَها الثقافي والأمني فتمارسَ شتى صنوفَ التنكيل والملاحقة، وتغدو السياسة اللائكية وبالاً على الشعوب وكارثةً ثقيلةً على كافة القطاعات والمؤسسات نظيرَ التجربة التونسية البورقيبية ولواحقها ونظيرَ ما يحدثُ في مجمل الدول التي تتجملُ بخدعة «الشريعة مصدر التشريع» في دساتيرها الممنوحة.

لقد أورثت اللائكيةُ في العالم الإسلامي عجزاً كبيرا في فهم الوظيفة الوجودية للذات الإسلامية وخلقت أزمات عويصة مسّت العلاقات الفردانية والجماعية وساهمت في تجفيف منابع التدين وجرّدت المنظومة الأخلاقية من أصلها الرباني التي أعطت للحياة قيمةً مثالية، فضلاً عن ذلك حوّلت الإنسانَ المتدين إلى إنسان وضعي متمرد على الفضاء الديني كمُوجِّه قيمي. إنّ هذا الانهيار الأخلاقي الرهيب استدعى عند المهتمين الحديثَ عن بدائلَ تحومُ حول عناوين «تخليق المدرسة» و«تخليق الإدارة» و«تخليق الأسرة»...لكنها كانت تتسم بلغة جافة مفصولة عن هدي السماء، وبالتالي ستظلّ مجرد اقتراحات نظرية لن تُغير من أمر الواقع شيئا.

2 - الاستبداد كعائق سياسي:

الاستبداد - سواء كان باسم الدين أم باسم عناوين أخرى - نفيٌ للحرية حصراً وممارسةٌ تسلطية قائمة على منطق الاستئثار بالسلطة والهيمنة على مقدرات الدولة ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية وتدخّلٌ في كل القطاعات النافذة (الحقوقية، الجمعوية..) بغرض التدجين و استدماج عناصرها في بنية الخطاب الرسمي سواء أكان استدماجاً كليا فتصيرمُلحقاتٍ وأجنحةٍ من أجنحةِ الدولة المستبدة أو استدماجا جزئيا عبر استمالة بعض

(1) كشفت الثورات الربيعية عن وقوع اللائكيين في مطبات كبرى من خلال سعيهم المستمر للتحريض ضد التجارب الإسلامية الوليدة في كل من مصر وتونس واستدعاء تدخل الجيش لإقبار أي نموذج مستمد من المرجعية الإسلامية كما هو الشأن مع حلمي النمنم والبرادعي والصباحي ورفعت السيد وغيرهم كثير.

الكوادر في حالة استعصاء التحكّم الكلي فيها، فالاستبداد قبل أن يتحوّل إلى منظومة سياسية تَشكَّلَ من خلال إرادة الهيمنة الفردية التي تتجسّدُ في سلطة الحاكم الفرد ونزوعه نحو تثبيت مُلكه و تأبيده ثمَّ ما فتِئَ أن تطوَّرَ عبر الزمن ليصبح «إمبراطورية» مستقلة عن المجتمع، مُكوَّنٌ من غثائية بشرية مُصطنعة لا هدفَ لها غير الاشتغال على تجديد طرائق استدامة الحكم الفردي وتأصيله في بنية الجماعة وتحويله إلى واقع اعتياديّ مُتعايشٍ مع شروط بقاء الجماعة سواءً عبر تسخير فقهاء سلطانيين يُنَظِّرون لكيفية تبرير «شرعية» الجائر دينيا أو عبر توظيف «مثقفين» كأدوات لتنميط العقل وتحويل الأنظار إلى عوامل هامشية لفساد المنظومات السياسية والاجتماعية والثقافية و الدينية، فالاستبدادُ إنما هو تجلٍّ من تجليات الغثائية السياسية ومظهرٌ من مظاهر انحطاط وبؤس السياسة إذ إنها صارت أسيرةَ طغيان الفرد الواحد فتتحركُ برغباته ومخططاته و تتلونُ بنزعاته و طموحاته، وكلُّ ما عداهُ عبارة عن محيطات تدور حول مركزيته التسلطية، فلا فعلَ لها غير التجميل وتلميع ممارسات الحاكم وتحسين شروط بقائه على هرم السلطة.

يستمدُّ التخلف جذورَه من الاستبداد وينتعش وجوده من السياسة، فحيثما جثمَ الاستبدادُ على نفوس الجماعة عبر السياسة إلا ورافقهُ التخلف مرافقةَ الظلِّ لأصله، وحيثما تمكَّن هذا المرضُ العضال من بسط نفوذه وتمدَّدَ في جهاز الدولة إلا وحلّ معه خراب عمران الاقتصاد والاجتماع والثقافة والدين والأخلاق وحوَّلَ الممارسة السياسية إلى فضاء من النفاق العام في السلوك والقول على حدّ سواء، فالاستبدادُ آلة تفكيكية شاملة لا يسْلَمُ منه قطاع قطّ، وأخطرُ أمراضه المُعدية تكمن في تخريبه البطيء لعقل الجماعة وتجميد طاقاته وشل قدرته على التفكير الصائب، فهو يُنتِجُ عقليات متكلسة ومتآكلة سواء على مستوى «نخبٍ» تقليدية أو على مستوى شعبي عام، و الاستبداد «يضطر الناس إلى استباحة الكذب و التحيل و الخداع و النفاق و التذلل، و إلى مراغمة الحس و إماتة النفس و نبذ الجد و ترك العمل.. وينتج من ذلك أن الاستبداد المشؤوم هو يتولى بطبعه تربية الناس على هذه الخصال الملعونة»[1].

إنّ إرادة الهيمنة والاستحواذ على مقدرات الدولة دون الاحتكام إلى إرادة الجماعة يجعلُ أمرَ التدبير متساوقا مع منطق إخضاع كلِّ أشكال المُعارضات وفرضِ النموذج الرسمي بما

(1) عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2009، ص 95.

لا يُزاحمه أيَّ منظورٍ آخر قائمٍ على نقد الخطاب السلطويّ، كما أنه يُنمّي نزعة الإطغاء و التسيد وحبّ السيطرة والاستفراد بالقرار وإقصاء كل الأصوات الحرة التي تُنادي بضرورة تقييد السلطة الحاكمة وتحجيم نفوذها بالشكل الذي يجعلها خاضعة للمساءلة و الرقابة لأن تغوّل نزعة «التسيد» وتضخم «الأنا الدولة» يجعلُ من كل السياسات وسائلَ في خدمة مشروع الدولة المستبدة وواجهاتٍ لاختراق كل المؤسسات المستقلة قصد استدماجها في تشكيلة الدولة السلطانية، وكلما نجحت عملية الإخضاع وتحكَّمت وبسطت نفوذَها في أجهزة الدولة كلما تعقدت عملية الإصلاح وتعثرت محاولات الدمقرطة سواء من الداخل أو من الخارج، ففي الداخل سيجد الفاعلون السياسيون أنفسَهم أمام شروط عملٍ مُحددة وضمن بيئة فاسدة متراكمة عبر الزمن بحيث لا مفرّ آنذاك من المغامرة في تقديم تنازلات والتفاعل مع كل الجهات التي تفرض عليهم إيقاعات سياسية وتحالفات اضطرارية وقرارات هامشية، أما من الخارج فستكون كلُّ عمليةِ احتجاجٍ ومطالبة بالإصلاح الجذري دون جدوى نظرا لتحكم الاستبداد في الدولة وتخريبها لعقل الجماعة، لذلك ستظل كلُّ المحاولات الرامية للتعايش مع السلطة المستبدة أو الحدّ من تأثيراتها الممتدة في الزمان والمكان مجردَ شعارات سياسية وعناوين تسويقية لا تعكسُ لحظة إدراك الوعي ببنية الاستبداد ولا تُفيد إلا في الحملات الانتخابوية والمنافسات الحزبية والصراع على الزعامات السياسية الضيقة، فما لم يُتخَذ موقف صريح وفاعل وعملي ضد منطق الهيمنة على الحقل السياسي والمدني وضد طبيعة الاستبداد التي تُنتِج طوفانا من الأوبئة السياسية (شراء الذمم، السلطوية، التزوير...) والتصدعات الاقتصادية والاجتماعية فضلاً عن الهشاشة الثقافية التي تُبنى عبر وسائل التعليم والسياسات الرسمية تُجاه الثقافة فإن عملية انهيار الدولة/المجتمع ستأخذ خطا تصاعديا باستمرار. من هذا الموقع، يمكن تفسير حالة التساكن الاضطراري بين الاستبداد وبعض القوى الفاعلة وغلبة منطق التعايش بين النظام السياسي المستبد وعموم الشعوب المقهورة، باستعصاء إحداث أيِّ تغيير في بنية السلطة وتمددِ الفاعلين المستبدين في كل مفاصل الدولة، مما يُصيب الواقع الاجتماعي بشلل قاهر سواء على مستوى التفكير في مقاومة ضغط الاستبداد أو على مستوى ابتكار أساليب جديدة كممارسة حقّ الدفع السلمي ضد السلوك اللاعقلاني الذي تُنتِجه الدولة الديكتاتورية.

ولو نظرنا في واقعنا السياسي وتأملنا في مسيرة تشكل الدولة في عالمنا العربي والإسلامي ولاحظنا تدهورَ الوضع الداخلي للمجتمعات فسوف ندرك حجم ما راكمهُ الاستبداد من

خبرات متنوعة في احتواء المعارضات وتدجين القيادات ونصب المؤامرات وفبركة الاتهامات، ذلك لأن تمكُّنَ المستبد من البقاء على سُدّة الحكم وصمت أو خوف الفاعلين (فقهاء، ساسة، مفكرون..) من قول كلمة الحق منذ بدء ظهور الإرهاصات الأولية لتشَكُّل فعل الهيمنة ساهمَ كثيرا في تعقيد الوضع السياسي القائم وجعلَ المُهتمين بفلسفة التغيير أمام تحديات عويصة مُرتبطة بمداخل الإصلاح ومسالك التغيير، لأن الاستبداد ليسَ عائقا عاديا يمكن تجاوزَه بمجرد وضع خُطة فلسفية تكسوها عناوين الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة وفصل السلط واحترام إرادة الناخبين وغيرها من المقولات المستهلَكة في الخطاب السياسي، بل صارَ مُعضلةً بنيويةً وصلت آفاتُها حُدودَ عقل الفرد واحتلت نظامَ اشتغالِ فكره المُتوقّف عند حدود مطالب «الرغيف» وهمومه اليومية، وهو ما يعني ضرورة إدخال عناصر جديدة في معادلة التغيير والأخذ بعين الاعتبار كلّ ما أفرزه الاستبداد من مُشكلات جمة بحُكم أنّ أي إهمال لهذا البُعد من شأنه أن يُحوّله إلى عائق موضوعي آخر قد يتسبب في إفشال الانطلاقة الأولى في التفكير في مشروع التغيير.

إن إهمال دراسة الأبعاد النفسية والاشتغال بدراسة ما دون الأنفس من شأنه أن يقدم صورة خاطئة عن خريطة التغيير ومن شأنه أن يؤدي إلى نتائج كارثية إذا لم يتم تحليل استعدادات و قراءة مدى تحمل الناس لكُلفة التغيير ، كما أن السلطة المستبدة حتى وإن تم تقويضها عبر ثورة ما فإن آثارَها المتجذرة لا تزال موجودة في بنية الدولة والمجتمع معا، وهذا ما يجعل الديكتاتوريات قادرة على العودة بسرعة نظرا لإمكاناتها المتطورة في التمويه ونظرا لتمركزها القوي في كل مؤسسات الدولة («الثورات» المضادة نموذجا)، من هذا المنطلق نرى أن الاستبداد لا يمثل عائقا سياسيا فحسب وإنما يُعبّر عن مأزق اجتماعي حقيقي، فهو سياسيّ من حيث الأصل لكنه اجتماعي من حيث امتداداته وآثاره البعيدة، وأيُّ معالجة لا تأخذ بعين الاعتبار العقليات السائدة و التشكيلات النفسية والتمزقات الأخلاقية والإيديولوجيات الموجودة بالقوة والفعل فإنها تظلّ معالجات استعجالية سرعان ما تهوي أمام فاعلية الدولة «العميقة» التي تستثمر في عمليات التجهيل الجماعي وتُحيطها بعناية فائقة وتستغلُّ الإيديولوجيات الحاقدة وتلعب على إعلام عميلٍ يخدم الاستبداد ويُجمّل وجهه البغيض، كما أنّ الرهان على عمليةٍ إصلاحية تشتغل على ثنائية تجديد العقل والقلب وتحريرهما من أغلال الذات بمنأى عن البحث في إشكالات السلطة المستبدة وتداعياتها على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني لن يُسهمَ برأيي كثيرا في معالجة الاستبداد عبر

التدافع نظرا لقدرة الدولة -أي دولة- على نشر كل ألوان الموبقات الاجتماعية التي تعيق بشكل مستمر كلّ محاولة لإصلاح الذات الأخلاقية و العقلية، فمع وجود سلطة مستبدة فاسدة تستصحبُ معها هدمَ كل القيم عبر المشاريع الانحلالية لا يمكن لأيّ قوة اجتماعية أن تبني ذاتها أو تُوسِّعَ قاعدتها الجماهيرية ولا يمكن لها البتة مُجاراتها في وتيرة التدافع، فكيف لفردٍ يبني ودولة تهدم أن يُحقق طفرة اجتماعية تغييرية؟

وترتيبا عليه، ولأجل تحديد خريطة التغيير واستيعاب فلسفته يكون من اللازم فهمَ أبعاد الطبيعة التخريبية للاستبداد وإدراك تشعباته الحركية التي تلتهم كل آفاق الإصلاح المجتمعي وملاحقة تحوّل المجهودات الفردية والجماعية والانجازات الإبداعية وغيرها من جوانب الإشعاع التنموي إلى وحدات مُفكَّكة ومتلاشية وغير فاعلة عبر الزمن نظرا لإفراغ السياسة من محتواها الوظيفي وتمزق منظومة الإصلاح السياسي وتأرجحها بين طبقات مُترفة تعتبرُ المواقع السياسية النافذة مكسباً سلطويا لا انفكاك عنه.

إنّ تدمير منظومة التعليم وحدها من شأنه إشاعة كل ألوان التخلف وتأبيد مآزق الجماعة وخلق كلّ مساحات التوتر الداخلية وإنتاج كل نماذج الرداءة الفكرية والسلوكية في النظام الأسري، لذلك من الطبيعيّ جدا أن تبدو محاولات القطاعات الجمعوية والهيئات الثقافية وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني غير ذات قيمة إضافية وغير مؤثرة في معادلة التنمية لأن فعل الاستبداد وثقل موبقاته المتعددة أقوى من أن تصده مُجرد محاولات متقطعة في مجالات متباعدة هنا أو هناك، فشتان بين شلالاتٍ استبدادية زاحفة وبين بعض قَطَراتٍ تذروها الرياح.

من جهة أخرى، تجتهد أنظمتنا السياسية التقليدية في حجب نزَعاتها السلطوية وتعمل باستمرار على خلق هوامش ضيقة للحرية وتُجمّلُ دساتيرها بالمفاهيم الحداثية وتُحدِثُ «ثورات» لغوية حول مفاهيم «حقوق الإنسان» و«المواطنة» والتعليم و«الحكامة»... بل وتُمارسُ عملياتٍ انتخابوية في مناسبات عدة، وكأنّ الدولة العادلة يمكن الظفَربها من خلال استدعاء الشكليات والإكثار من الحديث عن المفردات السياسية والمدنية في الديباجات والأوراق الرسمية المُستَهلَكة، لكن الواقع في العديد من الدول وكما تكشفه متواليات الأيام يُؤكد بأننا إزاء أنظمةٍ عسكرية متوغلة في مفاصلِ جغرافية الدولة ومُتحكمةٍ في سلطة القرار، لا تتصرف إلا بلغة المدفع وقصف المعارضات وتفخيخ التنظيمات وتدمير المجتمعات

واحتواء الزعامات، هو منطقٌ مطرد في كثير من الدول التي آثرت خوضَ معركة النَّفس الأخير مع شعوبها المقهورة و توظيف خيار القوة في حسم النزاعات .

3 - نزوات الذات كعائق فرداني اجتماعي:

الاستبداد بنية كلية شاملة تتشكل مسيرتها انطلاقا من السياسة كمحدِّد وترسو آثارها في المجتمع، وعندما يتراكم الاستبداد عبر الزمن وتتضخمُ أجهزته البيروقراطية ويُبدع في مجال القهر الاجتماعي والإفلاس المادي والمعنوي فإنه يُنتِج بدوره بنية اجتماعية مليئة بالتناقضات والفوارق وطافحة بمختلف الأزمات الأخلاقية والاقتصادية والدينية والثقافية باعتبارها تُغذي النزعات الفردانية وتُحيي الطبائع الفاسدة وتُحوِّلُ المجتمع إلى كتلة غُثائية فاقدة للفاعلية التنظيمية، بل وتجعلُ الصراعَ محصورا بين فئاته الداخلية التي تتناحر لأجل تأمين حياة أفضل، أي أن الاستبداد السياسي يعمل على تحييد الطبقات الشعبية من دائرة المنافسة السياسية ويُشغلها بمطالب الحياة اليومية التي تتزايد تكاليفها مع الأيام عبر سياساتٍ ظالمة ومناهجٍ تعليمية فاشلة وإفقارٍ منظم وسيولةٍ في محاسبة ناهبي المال العام وإشاعةٍ لكل ألوان الميوعة الأخلاقية التي تتم عبر الفضائيات وغيرها من الوسائل التخديرية التخريبية.

وعندما تغيب العدالة وتتلاشى المؤسسات الرقابية وتفقد الدولةُ وظيفَتها في تنظيم المجال العام فإنها تُوفِّر بيئةً مناسبة لتكاثر كل أشكال الانحلالات الاجتماعية خصوصا عندما يُصبح الفاعل المدني ضعيفا وغير قادر على ممارسة دوره الاجتماعي (علماء، صحافة، هيئات..)، فكيفَ يمكن الحديث عن تخليق المجتمع وتأهيله تنظيميا وعقلانيا في ظل وجود غثائية سياسية تزرع بذور الجهل وتشيعُ المجون وتُحارب الفضيلة؟ ومع كثرة الخبث السياسي في أي نظامٍ تكثر معه كل أنماطِ الفوضى العلائقية وأشكالِ الغثائيات الفردية المتسمة بالأنانيات والانتهازيات والسلوكات الطائشة وحب الهيمنة والتسلط والممارسات الجنونية وسوء الأدب وتمزق الأسر وغيرها من أنواع التصدع في جسم الجماعة، إذ إنها تصيرُ معيقاتٍ فاعلة للدولة ومعيقات قاهرة للمجتمع، فهذه الفوضويات الاجتماعية تُمثل ركائز مفصلية تُعينُ الاستبداد على البقاء و التجذر من جهة أن المستبد يستثمر ما أوجَدهُ في الحفاظ على مُلكه السياسي (الدعوة للتصويت على مشاريع لا يعرفها الشعب، استغلال الأمية لتجميل الاستبداد...) ويُدمجُ ما رعاهُ في بنيته الاستبدادية، و هي عوائق صلبة للدعوة من جهة أنها تكبحُ عمل الدعاة والغيورين على بناء مستقبلٍ حضاريٍّ وتوجدُ لديهم إشكالات حقيقية

مرتبطة بكيفية تكوين قواعد مدنية قادرة على ممارسة حق الدفع في ظل سيطرة الغثائية الفردية وتمدد الانحطاط الأخلاقي وانحلال عرى التضامن الجماعي.

وترتيبا عليه، من اللازم جدا إطالة النظر في التكوينات والسلوكات الفردانية والذهنيات وتحليل أنساقها الاجتماعية والبحث في النزوات الذاتية التي تجعل من الفرد إشكالية عميقة أمام معادلة تغيير الأوضاع الداخلية، إذ إن الرهان المطلق على الاعتبار السياسي دون تأصيل الأزمة العقلية والأخلاقية و النزوعات الفطرية نحو الانحراف من شأنه إدامة الوضع الغثائي حتى وإن تحقق انهيارُ حكمِ نظامٍ سياسيّ استبدادي بشكل فجائي وسقطت رموزه وجبابرته، فالأزمة في عمقها موصولة بنزوات الذات التي تميل إلى الهيمنة والاستئثار بالسلطة سواء كانت هذه الذات سياسية أو اجتماعية، وبالتالي فأي مقاربة لا تأخذ بعين الاعتبار ما بالأنفس[1] ولا تُخطط لتغيير الذهنيات المتكلسة والموبقات الأخلاقية والنزعات الهدامة و السلوكات الفوضوية فهي صيغة غير ذات جدوى في خطاب التغيير خصوصا إذا تعلق الأمر بالاتجاه الإسلامي الذي يُشخص عمقَ الأزمة في المعطى الذاتي الفردي، لذلك تبدو عملية الانتقال بالمجتمع والسياسة إلى وضعها الطبيعيّ معقدة وبعيدة المنال نظرا لاشتداد الأزمة السياسية والاجتماعية معاً واستعصاءِ الحل السياسيّ الواحدي في خلق نماذج مدنية ترتقي بالأمة في مصاف الأمم المحترمة على افتراض وجود إرادة سياسية إصلاحية أصلاً، بل ويبدو أمل التغيير مستحيلا في ظل تحكم الديكتاتوريات السياسية و تفشي المعضلات الاجتماعية الحادة (التعليم، الصحة، الاقتصاد...) التي تلتهم القيم وتُحرّف السلوك وتُجمِّد العقل عند حدود «الأنا» الفردية، و لو أضفنا إلى ذلك ما تصنعه التنظيمات العُنفية من تفجيرات وقلاقل وتشويهات للممارسة الإسلامية يُصبحُ الحديث عن التغيير أمرا صعبا حيث إن العقلية الغاضبة التي تتصرف بمقتضى رد الفعل السريع تسهم في تخريب مؤسسات الدولة وتُحدثُ اضطرابات عميقة في الواقع السياسي والاجتماعي مما يجعل تراكمات آثارها حواجزَ صلبة تُعاكسُ منظومة الإصلاح المتدرج والمتأني وتُطيح بعوامل الاستقرار الأمني، ومع كل ذلك تبقى تحديات إصلاح الذات وتقويم أخلاقيات الممارسة الفردية تُجاه ذاته والآخرين رهانا مفصليا في بناء مجتمع مُعتدل ومنفتح لا يتنكر لهويته ولا ينغمس في فلسفات النزعات المادية التي شوهت نظام الحياة الإسلامية وسحقت عوامل البناء الفاعل، فتهذيبُ النفوس

(1) يعتبر منير شفيق بأن تغيير ما بالأنفس وفق الآية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ ليس هو الشرط الوحيد لإحداث التغيير، بل هو جزء من مجموع سنن الله، يُنظر «في نظريات التغيير»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 2، 2005م ص:161.

وإعادة صقلها بالإيمان الدافئ وربط مسيرة الفرد برسالته الخالدة التي تفرض عليه تحمل أمانة الاستخلاف طريقٌ يجب على الدعاة العمل على إنجاحه رغم كل هذه التناقضات التي تشهدها الساحات السياسية والاجتماعية ورغم كل التراكمات التاريخية التي أنهكت الجسد الاجتماعي وقطعت أوصاله عن جذوره، فبإصلاح هذا الخراب الهائل وتجميع القوى الحية وتسليحها بالعزيمة الصلبة في مواجهة تحديات الداخل والخارج يمكن مدافعةُ مراكز الفساد والحد من مضاعفاتها وتشكيلُ جهات وظيفية مؤمنة برسالتها الوجودية الدينية والإنسانية.

لنسجل إذن بأن هذه الغثائية الفردية المتناثرة وانحطاط النظام العقلي والأخلاقي والأسري في المجتمعات العربية الحالية تمثل أحدَ تجليات الركود الاجتماعي وأنّ نزوع الإنسان إلى الاستغراق في متطلبات الحياة – بما نفهمه من غلبة الرغبة في المتعة - يُفقده الغاية الوجودية الكبرى ويحوِّله ذرةً متطايرة لا وزن لها في معادلات المدافعة. فكيف لحباتٍ متناثرة تذروها الرياح من كل جانب أن تصمد في أعاصير الاستبداد الداخلي والخارجي وتُجابه ضغوطاتها العنيفة؟ كيف لها أن تُعيد لحمة الجسد الواحد وهي تئنُّ بعاهاتها الذاتية التي أجهزت على روح المقاومة وقتلت معنى الحياة فيه؟ إنّ نظرةً سريعة لأيّ ملاحِظ على واقع السلوك اليومي لقطاع واسع من طبقات المجتمع وتدقيق النظر في وِجهة الحياة لديهم يُدرك بأننا أحيانا معاولُ هدمٍ لمستقبلنا وأننا نحن من نصنع أجيال التخلف بنظرتنا التشاؤمية وأخلاقياتنا الرديئة ونزعاتنا المادية المُهلِكة وحياتنا الفردية الضيقة. فما لم تُكسَر أغلال الوهن و تُعاد شحنَ طاقة الإنسان ببطاريات التربية الإيمانية والعمل الجاد والقطع مع الذهنية الخاملة التي تنتظر أن يُفعَل بها فإن كل واحد منا سيظل يصرخ صراخَ الحيران الضائع بين عجزه وواقعه فلا يجد غيرَ الشكوى بلا جدوى.

4 - الطبقات القاعدة كعائق جماعي:

إنّ العمل على تجديد إرادة التغيير والاشتغال على مقتضيات تصويب الفعل الأخلاقي السلوكي العام وإعادة بوصلة الرسالة للغثائيات الفردية شرطٌ لا بد منه لأجل تقعيد اللبنات الأساسية لمشروع التغيير الإسلامي، لأنّ تحصين الذات بالهمة العالية والأدب الرفيع يُحبط المحاولات الرامية لتنميطه وتدجين هويته الوجودية ويُنتِج مقاومات فاعلة ضد نزعات الاستسلام للواقع الاستبدادي المُثقل بكثرة الرويبضات الإمعة التي لا يهمها غير انتظار المحاصيل النهائية. فلا مناص من بعث النفوس التواقة للتغيير وبناء منظورات جديدة تدفع لاعتناق روح العمل الدّعوي وتغذية العقل بإرادة متحررة من سلطة الجبر مع ضرورة

اشتمالها على منهجيات تجمع بين النظري والفعلي على مستويات الواقع السياسي والاجتماعي وعدم الانزواء في رهانات إصلاح الفرد بإطلاق بمعزلٍ عن الشروط الموضوعية التي تُكبّل فعل النهوض، وإذا كانت الذهنيات الغثائية والممارسات اللاعقلانية الفردية والنزوات الذاتية التي تدفع العاقل نحو عالم من الفوضى بمثابة متاريسَ صلبة تحول دون تكوين نماذج بشرية فاعلة سواء بالنسبة للدولة أو للدعوة فإن ثمة معيقات أخرى لا تقلّ أهمية عن سابقتها خصوصا عندما تأخذ أبعادا جماعية تشترك في تبني تصورات سكونية قاعدة بالمطلق، فعندما تكثر التنظيمات والتشكيلات السياسية والاجتماعية التي تحمل ايديولوجية غثائية وترى في هذا التخلف العربي والإسلامي العريض واقعا يستوجب الإذعان له والتسليم به أو «قدرا» لا بديل عنه في زمن الفتنة فإن الإشكالية تصير مضاعفة لأنها تستوجب القيام بعمليات تصحيح النظرات الخاطئة التي تُحيط بالجماعات القاعدة وبإزالة الغبش الذي يكتنف زوايا النظر التي تُؤسس لمواقف تلك الجماعات.

لو تأملنا في أزمات الأمة المعاصرة بالخصوص لوجدناها تكمن في انبطاح الطبقات القاعدة وموالاتها للظلم السياسي بصَمتها وإعراضها عن قول كلمة الحق، بل ومباركاتها أحيانا لكل الملاحقات التي تطال المعارضات الشريفة والقوى المناهضة للاستبداد، لذلك تصبح عملية الانتقال الديموقراطي عصية على التحقيق لوجود كيانات مُقاومة لرياح التغيير ولوجود هيئات تحكمها نزعات الحقد الايديولوجي و الطائفي، بل وتتحول مع لحظات انطلاق شرارات الهبات الشعبية إلى قنابل موقوتة تنتظر الفرصة السانحة لانفجار أحقادها الغائرة قصد العودة بالأوضاع الداخلية إلى وضعها الغثائي في شقها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فوظيفة الطبقات القاعدة تتجلى في إطالة عمر الاستبداد وإمداده بالسندَ «الشعبي» لتثبيت جذور الدولة السلطانية التي تغدق عليها العطايا وتُحوّلها إلى نقاط ارتكاز السلطة الجائرة التي تستثمر وجودها لتصفية حسابات شتى مع المعارضات المطالبة بالتغيير الحقيقي.

وترتيبا عليه، تُحبطُ الطبقات القاعدة كلّ مسعى لتجاوز أشكال الحكم العسكري سواء بالفوضى أو بالشغب أو بالخرجات الإعلامية المضادة وتُحدث زوبعات قد تنطلي على قطاع واسع من الغثائيات الفردية خصوصا وأنها مدعومة بسلطة المال والإعلام والقضاء السلطاني فتخلقُ تصدعات داخلية وهواجس نفسية وشبهات مختلفة من شأنها الحد من الموجات البشرية الهادرة وتعزل طبقات شعبية من معادلة التغيير البناء مما يؤدي إلى انحسار المد الجماهيري وانحصاره في تنظيمات حركية معزولة عن الاحتضان الشعبي.

إنّ الناظر في واقعنا يُدرك مدى اعتبارية هذا الرأي، ففي تونس مهد الحراك الاحتجاجي ما بعد الإطاحة بالديكتاتور لوحظَ كيف تحركت تنظيمات لشلّ ما آلت إليها الانتخابات البرلمانية من فرز للأغلبية الإسلامية وما رافقها من عدم تمكين بعض الأحزاب من تشكيل الحكومة فضلا عن عمليات التحريض والتشويه المنظم، وفي مصر يظهر بجلاء كيف وقفت الطبقات القاعدة ضد الاستحقاقات الانتخابية فمارست دورها في تغييب الوعي الشعبي والتحريض على أول تجربة ديموقراطية احتكمت إلى إرادة الناخبين (طائفية، صوفية طرقية، أحزاب لائكية حقودة، صحافة ارتزاقية مُبتذلة..). إنّ الأمر هنا لا يتعلق بالاختلاف في وجهات النظر بين الطبقات القاعدة وبين التيارات الحركية وإلا لكانت صناديق الاقتراع الحَكم الأساسي في الحسم في النزاع، وإلاّ لوسعهم فضاء الفكر الحر والنقد الهادئ والاحتكام إلى الشعب في رفض أو قبول أي فصيل، لكنه الحقد الذي يعمي العقول والقلوب، وما استدعاء العسكر إلا دليل على خواء الفكر النقدي وبرهان على انكشاف الأحقاد الباطنة التي تُوجه الجماعات القاعدة وتُحد لهم المواقف الكلية.

خاتمة:

إنّ التغيير المبني على وجود قيادة جماعية راشدة تُؤسس لنظرة مستقبلية إنما يستلزم البحث في العوائق الشاملة سواء ما انتمى منها إلى مجال الدولة الفاسدة أو إلى مجال الغثائيات الفردية و الجماعية، كما أنها تقتضي عملية تشخيص عوامل الانحطاط في الأمة وتحديد المسؤوليات ووضع استراتيجيات بعيدة وحصر الإمكانيات المتاحة، فالرهان الكلي على تولي السلطة واعتبارها المفتاح السحري الذي يفتح مغاليق التخلف العقلي والمادي أو المراهنة الشاملة على تصويب أعطاب السلوك الأخلاقي من دون تحويلها إلى رابطة ناظمة تستشعر مسؤولياتها الرسالية الكبرى والانغلاق على الحسابات الضيقة التي لا تأخذ بعين الاعتبار تشابك أنظمة الفساد السياسي والاجتماعي وتضخم أدوارها في إنتاج الغثائيات ليست إلا منطلقات أحادية لا تستوعب التحدي الحقيقي و الشامل، من هنا يلزم القطع مع النظرات التقليدية الإصلاحية التي تنظر إلى عملية التغيير نظرة أحادية تفصل الطبقة السياسية عن الطبقة الاجتماعية وتستجدي آليات معالجة ظواهرها بخطاب وعظي صرف، فالأزمة في واقعنا المعاصر صارت بنيوية مركبة تحتاج لمنظور جديد قائمة على رصد تأثيرات السياسة على واقع التربية والاقتصاد والأخلاق والمعرفة.

لائحة المصادر والمراجع

- ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، 1997.
- أركون، محمد، العلمنة والدين، دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996.
- شفيق، منير، في نظريات التغيير، الدار العربية للعلوم ناشرون، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، 2005.
- طه، عبد الرحمان، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2012.
- عمارة، محمد، أزمة العقل العربي، مناظرة بين كل من محمد عمارة وفؤاد زكريا، أدار المناظرة سعد الرميحي، الآفاق الدولية للإعلام، القاهرة، د.ت.
- عمارة، محمد، الحوار بين الإسلامين والعلمانيين، سلسلة «في التنوير الإسلامي» عدد 44، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، 2000م.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت، ابن حزم، 2005.
- القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السابعة، 1997.
- كمال، عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992م.
- الكواكبي، عبد الرحمان، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2009م.
- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية، العلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، 2002م.
- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية تحت المجهر، حوار بين المسيري وعزيز العظمة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2000م.